HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT
22

DIE ALTEN PERIKOPEN

VON

LEONHARD FENDT

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1931

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, L. FENDT, † H. GRESSMANN,
E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN,
L. RADERMACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH
HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

22

DIE
ALTEN PERIKOPEN

FÜR DIE THEOLOGISCHE PRAXIS ERLÄUTERT

VON

D. Dr. LEONHARD FENDT
PFARRER UND PRIVATDOZENT DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE
IN BERLIN

MIT EINEM VORWORT VON HANS LIETZMANN

1931

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, L. FENDT, † H. GRESSMANN,
E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN,
L. RADERMACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH
HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

22

DIE ALTEN PERIKOPEN

FÜR DIE THEOLOGISCHE PRAXIS ERLÄUTERT

VON

D. DR. LEONHARD FENDT
PFARRER UND PRIVATDOZENT DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE
IN BERLIN

MIT EINEM VORWORT VON HANS LIETZMANN

1931

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Der Hochwürdigen
Theologischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
zu Erlangen

gewidmet zum Danke
für die dem Verfasser verliehene Würde
eines Ehrendoktors der Theologie

VORWORT

Das Handbuch zum Neuen Testament hat sich in den nunmehr 25 Jahren, die seit dem Erscheinen der ersten Lieferung verflossen sind, einen festen Platz im akademischen Unterricht, in der wissenschaftlichen Ausbildung unserer jungen Theologen erworben, obwohl es an die Benutzer strenge Anforderungen stellt und keine Konzessionen an die inzwischen eingetretene Ungleichheit und wesentliche Verminderung der sprachlichen Vorkenntnisse der Abiturienten macht. Das ist uns Hochschullehrern ein erfreuliches Zeichen für den Ernst, mit dem die Studenten der Theologie ihre hohe Aufgabe erfassen und in das Verständnis des Neuen Testamentes einzudringen bemüht sind.

Nun hat aber ein bekannter Theologe einmal die Frage drucken lassen, „ob sich Lietzmann z. B. die Frage je überhaupt ernstlich gestellt hat", was Verstehen und Erklären des Neuen Testamentes eigentlich sei — wenn er nämlich so bei der philologischen und historischen Interpretation der Urkunde stehen bleibe und es nicht wage, bis zur Sache vorzudringen. Ich kann darauf — wohl auch im Namen meiner Mitarbeiter; denn ich bin doch nur als beliebiges Beispiel herausgegriffen — antworten, daß ich mir jene Frage vom ersten Tage an sehr ernsthaft gestellt habe und sie mir stets aufs neue vorlege, und daß ich zu allen Zeiten ganz genau gewußt habe, daß es für einen theologischen Exegeten mehr noch wie für jeden anderen Erklärer letzten Endes gilt, durch die literarische Form bis zur Sache selbst vorzustoßen. Aber es ist mir unzweifelhaft, daß die unerläßliche Vorbedingung dafür eben das möglichst restlose Verständnis des biblischen Textes in seiner sprachlichen und geschichtlichen Bedingtheit ist. Oder anders ausgedrückt: daß es zunächst einmal darauf ankommt, den Worten Jesu oder des Paulus mit voller Aufgeschlossenheit zu lauschen und ihnen nicht mit eigenen theologischen Voraussetzungen irgend-

welcher Art in die Rede zu fallen. Und eben das will unser Handbuch die Benutzer lehren. Wir wissen selbst am besten, daß dies Ziel immer nur annäherungsweise und unvollkommen erreicht wird, aber trotzdem bleibt dieser Weg der einzige, der dem evangelischen Theologen gewiesen ist.

Sobald ich aber von solchem Hören und Erfassen des Textes zur Sache komme, tritt an die Stelle der einseitigen Rede der biblischen Lehrer der Dialog. Dann tue ich nämlich auch meinen Mund auf und trete mit Fragen und Antworten, Zweifeln und Glauben in das Gespräch ein, und der biblische Text, der bisher ein eindeutiges Reden einer bestimmten Zeit war, wird nun zu Worten, die durch die Jahrhunderte klingen und der Menschheit Antworten auf die tausend Fragen geben, die sie aus ihren stets sich verschärfenden Nöten in die Ewigkeit hinausruft, zu Worten, die mich selbst betreffen und mich vor Gottes Angesicht stellen. Es ist eben ein ganz ander Ding, ob ich Jesus und die Apostel mit den Menschen ihrer Zeit sprechen höre, oder ob ich selbst mit den Fragestellungen der Gegenwart an sie herantrete und von ihnen Antwort heische. Das Erste soll das Handbuch vermitteln, das Zweite ist eine vollkommen neue und selbständige Aufgabe, zu deren Bewältigung wieder andere Eigenschaften gehören, als sie die erste erfordert. Ich bekenne, daß ich mich nach Kräften bemühe, auch dieser zweiten und recht eigentlich theologischen Aufgabe gerecht zu werden, daß ich davon aber lieber auf dem Katheder oder der Kanzel rede und eine gewisse Scheu davor habe, solche Gedanken, die sich in immer erneuter eigener Lebenserfahrung auch immer neu gestalten müssen, durch den Druck zu fixieren.

Ich sehe wohl die Not unserer Kirche, wenn exegetische Wissenschaft, theologische Systematik und kirchliche Praxis auseinanderfallen: wenn der junge Theologe auf der Kanzel mit alledem nichts anzufangen weiß, was er auf der hohen Schule gelernt hat. Unsere Kirche braucht biblische Predigt mehr wie je. Und wenn unsere heutige exegetische Wissenschaft nicht imstande wäre, die lebendigen Kräfte des Evangeliums besser ergreifen zu lehren als die Wissenschaft früherer Zeiten, so wäre sie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Aber freilich, an der praktischen Verwertung dieser Erkenntnis fehlt noch viel: und darum habe ich einen Kollegen um Hilfe gebeten, der durch lange Jahre in der kirch-

lichen Praxis bewährt ist und den Beweis geliefert hat, daß eine auf strengster exegetischer und historischer Grundlage aufgebaute und dann das Wesen der Sache scharf erfassende Predigt auf die Menschen der Gegenwart gewaltig zu wirken vermag. Was er in diesem Band bietet, sind keine allgemeingültigen Regeln und bequemen Predigtrezepte. Er nimmt seinen Text aufs Pult, legt das Handbuch daneben und arbeitet nun vor unsern Augen, stellt an den Text seine Fragen und zeigt uns, wie er Antworten findet: und dann überdenkt er, wie er das Ergebnis für die Predigt formen mag. Einfach kopieren kann man das nicht, sondern nur mit eigener Arbeit dem Vorbild folgen, bis die Erkenntnis in Fleisch und — Geist übergegangen ist, daß wissenschaftliche Exegese die Vorbedingung aller wahrhaft biblischen Predigt ist.

Berlin, am Sonntag Cantate 1931.

Hans Lietzmann

EINLEITUNG

Christentum ist Christustum. Nämlich der Herrschafts- und Gehorsamsbereich der Verkündigung: Jesus von Nazareth ist der Christus Gottes. Was hier als „der Christus Gottes“ ausgesprochen wird, kann ebenso heißen „der Menschensohn“, der „Herr“, der „Sohn“, der „Heiland“, das „Wort“, „Gott“. „So bedeutsam die begriffliche Differenzierung für die Erkenntnis der ideellen und religiösen Fortbildung ist, so bedeutsam ist auch die Einsicht in die Tatsache, daß die Begriffe Menschensohn, Heiland, Herr, Wort, Gott zunächst einmal auf einer und derselben Ebene der Vorstellung liegen“ [1]. Von dem Titel „Menschensohn“ z. B. ist sicher, „daß er in der Theologie der Urgemeinde schon die zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Wesen geworden ist. Mit dem Titel Menschensohn hat man hier Jesus als den himmlischen (präexistenten) Messias, der zum Gericht als Weltenrichter kommen wird, darstellen wollen“ [2]. Der Einblick in die Religionsgeschichte des Titels „Menschensohn“ [3] besagt nur um so deutlicher die himmlische, göttliche Art einer so benannten Gestalt. In diesem Sinne fassen wir die christliche Verkündigung zusammen in dem Satz: „Jesus von Nazareth ist der Christus Gottes.“ „Evangelium ist die Heilsbotschaft, daß Jesus der Christus ist“ [4].

Es kann nicht bezweifelt werden, daß diese christliche Verkündigung in der Welt war und ist. Näherhin: es kann nicht bezweifelt werden, daß jenes Göttliche „der Christus Gottes“ auf Jesus von Nazareth hin ausgesagt wurde und wird. Damit sind uns aber zwei Momente gegeben, nämlich a) das göttliche

---

[1]) Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums, Leipzig 1929, S. 19.

[2]) Handbuch 21 (Bousset) S. 268 Anm. 1. Nach den Forschungen von F. Loofs (vgl. zuletzt „Theophilus von Antiochien“, ed. Ficker, 1930) ist zu dem „präexistent“ zu sagen: nicht Jesus ist präexistent, sondern Gott, der in Jesus erschien. (Aber allerdings der jüdische Messias = „Menschensohn“ ist präexistent; und das Ausschlaggebende ist, daß Jesus sich, oder daß die urgemeindliche Verkündigung Jesus, den Menschensohn in diesem Sinne nannte und damit sagen wollte: Gott kam in ihm. Vgl. E. Seeberg, Ideen, S. 17.)

[3]) Hugo Greßmann, Der Messias, 1929, S. 401—14. Handbuch 3 zu Mc 8 31. Vgl. E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1929, S. 28 ff.

[4]) Handbuch 2 (Wendland) S. 258. Wir sagen lieber „der Christus Gottes“, weil zugleich deutlich werden muß, daß der ganze Christus nicht ein Gegensatz zur Alleinwirksamkeit Gottes oder Einengung dieser Alleinwirksamkeit, sondern deren völliger Durchbruch, Offenbarung, „Sohn“ ist. Christus ist theozentrisch — oder er ist nicht. Energisch durchgeführt ist diese Linie bei E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1929, und G. Aulén, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930.

Prädikat, b) die historische Persönlichkeit Jesus. Sicher ist, daß es einen Jesus von Nazareth gab; sicher ist auch, daß auf diesen Jesus von Nazareth jenes göttliche Prädikat gelegt wurde. Hingegen unsicher ist, a) das „Biographische" dieses Jesus von Nazareth, also das, was man unter dem „Leben Jesu" zusammenfaßte und zusammenfaßt; b) die Berechtigung, aus historisch-biographischen Gründen jenes Prädikat auf Jesus anzuwenden.

Das hier ausgesprochene „Unsicher" darf aber nicht als „hoffnungslos" genommen werden; vielmehr besteht die Möglichkeit, einiges aus dem Leben Jesu historisch zu sichern durch ein Vordringen über die Zeugnisse der Gemeinde hinaus. Nur daß die jeweiligen Ansichten verschieden sind, und darum auch das Maß des dem jeweiligen Forscher als historisch gesichert Erscheinenden. Und ebenso besteht die Möglichkeit, in dem historisch gesicherten Material des Lebens Jesu Berechtigungspunkte zu finden für jene göttliche Prädizierung [1]. Es ist ganz abwegig, aus der Tatsache der Kritik und der weiteren Tatsache, daß der eine Kritiker dieses, der andere jenes für möglich hält, nun etwa mit Arthur Drews das Ganze für schlechthin erledigt anzusehen. Vielmehr darf die peinliche Lage, in welche wir durch die Kritik kommen, nicht durch ein frisch-fröhliches „Nein" zum Ganzen und den Übergang zu einer „jenseits von gut und bös" liegenden, aller Peinlichkeit fernen Theorie aufgelöst werden, sondern wir müssen in der Peinlichkeit bleiben, und in dieser Peinlichkeit müssen wir mit Mühe und Not und aller ernsthaften Arbeit Fuß zu fassen suchen. Auch das ist nicht erlaubt, allzu frühe Kompromisse zu schließen oder träumerische Harmonisierungen zu wagen. Die Kritiker können nichts dafür, daß die Lage so kritisch ist, sondern die Lage selbst kann dafür! Religiös gesprochen: es ist offenbar Gottes Wille, daß hier eine wahrhaftige crux auf uns gelegt wurde.

So stehen wir vor der Tatsache: sicherer Besitz des Christentums ist das Kerygma [2]: „Jesus ist der Christus Gottes"; aber die Historie dieses Jesus ist eine fortwährende und mühevolle Aufgabe. Wie könnte es auch anders sein, als daß hier, im Zentrum des Christentums, das große Ringen „Glaube" und „Wissen" am allerheftigsten tobt und Blut kostet? M. Dibelius spricht im gleichen Sinne von dem Zweierlei: „Deutung der Geschichte" und „Geschichte" [3]; E. Seeberg von dem „Mythos" und der „einmaligen Person Jesus" [4]. Die „Historie", die „Geschichte", die „einmalige Person Jesus" ist der Forschung und damit der Kritik zugänglich; und der Kampf geht auf das große Ziel: mitten durch alle Kritik der Forschung hindurch das Kerygma aufrecht zu erhalten und zwar nicht durch Überwindung der Kritik, sondern mitten in der Kritik! Verkündet man das Kerygma ohne Rücksicht auf die wirkliche Lage der Historie, so wird das Kerygma zum Gespenst, das sich in Phantasien kleidet. Hält man die Historie fest ohne das Kerygma, so hat man

---

[1]) Vgl. E. Seeberg, Ideen, S. 17 f.: Der Ursprung des Dogmas von Christus liegt bei Jesus selbst.

[2]) „Eine religiöse Färbung scheint κήρυγμα und εὐαγγέλιον schon in hellenistischer Sprache gehabt zu haben." Handbuch 2 (Wendland) S. 258.

[3]) Evangelium und Welt, 1929, S. 32 ff.

[4]) Ideen S. 17.

einen Fetzen vom Mantel des Königs in der Hand und verneigt sich närrisch davor. Das Kerygma ohne die Historie ist leer; die Historie ohne das Kerygma ist blind. Das Kerygma mit einer willkürlichen Historie ist Gotteslästerung.

Das Kerygma heißt „Jesus ist der Christus Gottes". Dieses Kerygma ist da, ist eine Wirklichkeit. Gewiß kann man nun fragen: war Jesus von Nazareth tatsächlich der Christus Gottes? Aber wenn man so fragt, muß man wissen, daß man von außen herein fragt, daß man als Zuschauer, als Unbeteiligter, als Gegner fragt. Im Verkündigungs- und Gehorsamsbereich des Kerygmas fragt man nicht so. Da gilt das Kerygma. „Die Kirchen haben sich tatsächlich vom Unglauben die dilemmatische Frage aufzwingen lassen: Ist Christus Gott oder Mensch? Eine Frage, die vom Standpunkt des Unglaubens nicht nur verständlich, sondern auch notwendig ist, die aber jeder Gläubige als eine ihm fremde Frage empfinden sollte" [1]. Auch der christliche Historiker kann nicht so fragen; denn wie sollte er sein Christentum, d. h. seine Stellung innerhalb des Kerygmas, auch nur versuchsweise außer Geltung setzen können? Was der christliche Historiker fragen kann, ist zunächst dies: verkündete man wirklich diesen Jesus von Nazareth als den Christus Gottes? Diese Frage muß mit „Ja" beantwortet werden. Das Kerygma bestand; das Kerygma erst war schuld daran, daß man sich für die Historie dieses Jesus interessierte. Die wichtigsten Quellen, die der Historiker über das Reden und Tun dieses Jesus zur Verfügung hat, sind im Geltungsbereich des Kerygmas zustande gekommen [2]. Noch unmöglicher ist die Frage: Wie wurde Jesus der Christus Gottes? Vielmehr kann diese Frage nur so heißen: Wie erklärten sich die Hüter und Künder des Kerygmas „Jesus ist der Christus Gottes" das Werden oder Sein des also verkündeten Christus Gottes? Aber wie die Antwort auch ausfallen mag — das Kerygma selbst hängt nicht davon ab, wie jene Leute sich den Inhalt des Kerygmas zurechtlegten. (Noch weniger natürlich davon, ob wir Heutigen diese Zurechtlegungen für gut oder schlecht ansehen.) Hingegen scheint die Frage unumgänglich zu sein: wie kamen die anfänglichen Verkündiger des Kerygmas zu diesem ihrem Kerygma? Und von der Beantwortung dieser Frage hängt doch wohl das Kerygma selbst wesentlich ab? Hätten die anfänglichen Verkündiger des Kerygmas uns keinen Aufschluß hinterlassen über ihre Hinkunft zum Kerygma, so hätten wir allerdings die Möglichkeit, zu jeder Art von Erklärung, auch zu solcher Erklärung, die gegen das Kerygma selbst entschiede. Oder hätten die anfänglichen Verkündiger des Kerygmas ihr Hingelenktwerden zum Kerygma mit einer außerhalb des Kerygmas selbst liegenden Instanz erklärt, etwa durch die Erscheinung eines Engels, der ihnen das Kerygma ins Herz und auf die Zunge legte, so hinge das Kerygma selbst an dem einen Haar „Engelerscheinungen". Da aber die anfänglichen Verkündiger des Kerygmas die Nötigung zum Kerygma deutlich beschreiben, und nicht mit Angaben, die außerhalb des Kerygmas selbst

[1]) Ad. von Harnack, Christliche Welt, 1929, Sp. 723.

[2]) Vgl. Handbuch 2 (Wendland) S. 261: „Die Geschichte ist nur Mittel zum Zwecke der Wirkung auf die Gegenwart, d. h. der Erbauung, der Weckung und Stärkung des Glaubens; Auferstehungs- und Messiasglauben ist der Ausgangs- und Mittelpunkt des Evangeliums."

liegen, sondern so: wir verkündigen diesen Jesus von Nazareth als den Christus Gottes, weil wir durch diesen Jesus zu dieser Verkündigung gezwungen sind — so fällt die Frage nach der Genesis des Kerygmas mit dem Kerygma selbst zusammen. Näherhin kann gesagt werden: das NT bietet zwei Antworten auf die Frage: Wie k a m e n die anfänglichen Verkündiger des Kerygmas zu diesem ihrem Kerygma? Nämlich einerseits heißt die Antwort: „Durch die Erscheinungen des Auferstandenen", anderseits: „Durch Hören der Worte und Mitansehen der Taten des auf Erden lebenden Jesus." Also immer enthält die Antwort n u r d e n J e s u s s e l b s t, keine Instanz außer Jesus, auch nicht und erst recht nicht eine Selbstentscheidung zugunsten Jesu, die etwa auch anders hätte ausfallen können. Das Charakteristische für die anfänglichen Verkündiger des Kerygmas ist gerade das: diesen Jesus von Nazareth nennen heißt für sie ohne weiteres ihn als den Christus Gottes verkündigen; den Christus Gottes verkündigen heißt für sie ohne weiteres auf diesen Jesus von Nazareth schlechthin zu weisen. Tertium non datur.

Geschichtsphilosophisch ausgesprochen: das „Geschichtliche" in, an und um diesen Jesus hat sich selbst diejenige Formung gegeben, die ihn als den „Christus Gottes" kundtut [1].

Und erst in dieser Formung ist das Geschichtliche dieses Jesus Gegenstand für den Historiker, hier speziell für den Exegeten. Bestreitet der Exeget diese Formung, sei es, daß er eine andere Formung als vorliegend behauptet, sei es, daß er das Geschichtliche dieses Jesus als ungeformt ansieht und erst auf die Suche nach Formung geht, so stellt er sich a u ß e r h a l b des neutestamentlichen Christentums, also des geschichtlich gewordenen Christentums, und darf nicht hoffen, von den im Verkündigungs- und Gehorsamsbereich des Kerygmas Stehenden, also von der Christenheit, verstanden zu werden. Denn Christenheit entstand und entsteht dort, wo das Kerygma gehört wird, weil aus diesem Hören der Glaube kam, kommt und immer wieder von neuem kommt; Christenheit ist Hörerschaft des Kerygmas, Christentum Glauben an das Kerygma, Christentum ist Christustum.

Nun wird gerade den sog. „kritischen" Exegeten vorgeworfen, sie hätten sich a u ß e r h a l b des Kerygmas gestellt, und es als Grundsatz ihrer Forschung ausgegeben, die Bibel wie jedes andere Buch zu behandeln. Soweit sie das wirklich gesagt haben, sind sie die Opfer einer nun überwundenen Sucht geworden,

[1]) E. Seeberg, Ideen, S. 7: „Die Geschichte ist also nicht eine Summe von Fakten; die Fakten sind uns als Geschichte nur im Zusammenhang mit dem sie bewegenden Leben und mit den sie deutenden Ideen gegeben, d. h. Geschichte ist sich selbst formendes und deutendes Leben." S. 6: „Geschichte ist also Geist gewordenes Geschehen, wie umgekehrt der Geist auch nur wirklich ist in dem Geschehen der Geschichte." — Die Geschichtsphilosophie wird aber hier nicht etwa dazu bemüht, die Sache des Kerygmas zu stützen, sondern reinweg zu zeigen, daß es geschichtsphilosophisch ein Analogon zur „Haltung i n n e r h a l b des Kerygma-Bereichs" gibt. Ein anderes soll zugleich deutlich werden. Nämlich die Notwendigkeit, daß evangelisches Glaubenschristentum, ganz auf dem Kerygma basierend und n i c h t auf Gründen oder Gegengründen „von draußen", n a c h h e r, w e n n einmal vorhanden, sich zu den Gründen und Gegengründen „draußen" wenden m u ß! Aber als feste Größe, und nicht als *bathybius Haeckelii*, der seine „Formung" erst empfangen soll. Die Predigt hat auch einen „weltlichen" Dienst — aber zuerst muß sie Predigt s e i n und b l e i b e n, nämlich lebendiges Kerygma; je entschiedener sie Kerygma ist, desto hilfreicher wird sie für das „Weltliche" sein können.

ihren Wissenschaftsbegriff dem naturwissenschaftlich-psychologischen anzugleichen. Aber höher als jene Behauptung dürfte die Tatsache stehen, daß doch alle jene Exegeten und Historiker ebenso aussagten: sie stünden durchaus im christlichen Glauben. Es muß sich also wirklich um Männer handeln, die sich zwar als Wissenschaftler dem zeitgenössischen Wissenschaftsbegriff ergaben, und überzeugt davon waren, daß dies geschehen sei, die aber, ohne es zu merken, dennoch unter der großen Voraussetzung standen, die der Glaube an das Kerygma bedeutet. Der Glaube blieb doch das Vorzeichen ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Wie der Unglaube das Vorzeichen ihrer Gegner. Daß ihre und ihrer Gegner wissenschaftliche Arbeit dennoch so weithin auf gleichen Wegen ging, das darf nicht irreführen. Es gab doch auch Zeiten, wo das verschiedene Vorzeichen sich mächtig bemerkbar machte, z. B. im Kampfe um die Geschichtlichkeit Jesu; nicht als ob in diesem Kampfe das Auge der gläubigen Historiker getrübt gewesen wäre, so daß sie etwa die letzten Konsequenzen nicht zu ziehen vermochten; sondern durch ihren Standort innerhalb des Kerygmas wurden sie auch historisch-hellsichtiger, vorsichtiger, peinlicher als ihre Gegner.

Ist es aber notwendig, diesen Männern ihren Standort *innerhalb* des Verkündigungs- und Gehorsamsbereiches des Kerygmas zu glauben, so muß auch ihre exegetische Arbeit, mag sie vielen noch so eckig und hart erscheinen, mit dem Kerygma vereinbar sein. Es steht dann nicht so, daß das „alte Evangelium“ nur aufrechterhalten werden kann unter der Herrschaft einer ganz bestimmten Richtung der wissenschaftlichen Exegese im NT; *das „alte Evangelium“ gilt vielmehr unter jedweder ernsthaften Exegese*. Selbst dann, wenn etliche dieser Forscher gemeint haben sollten, sie könnten am „alten Evangelium“ nicht mehr festhalten. Dabei ist unter „ernsthafter Exegese“ nicht irgendeine Einengung eingebracht, sondern nur der Tatsache Ausdruck gegeben, daß das NT so, wie es ist, und wenn es so genommen wird, wie es ist, auf jeden Fall dem Kerygma Ausdruck verleiht. Das NT verdankt sein Dasein und sein Sosein dem Kerygma. Das Kerygma aber ist das „alte Evangelium“.

Das „Handbuch zum Neuen Testament“ arbeitet mit allen Mitteln wissenschaftlicher Exegese. Ein „praktischer Kommentar“ zu diesem „Handbuch“ hat also die Aufgabe, zu zeigen, wie auf Grund der exegetischen Arbeit des „Handbuches“ das Kerygma „Jesus ist der Christus Gottes“ ans Licht tritt oder: wie man als kritischer Exeget das „alte Evangelium“ verkündet. Dabei wird sich ergeben, daß im Lichte des Kerygmas manche Materien innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit sich eine Umgruppierung gefallen lassen müssen. Wie das NT entstand aus dem Kerygma heraus, so wird nun alles wieder auf das Kerygma hinausgeführt. Im Grunde handelt es sich also darum, das Leben, dessen einzelne Bestandteile die Exegese untersuchte, wieder über die Einzelheiten triumphieren zu lassen. Das ist ja die letzte Aufgabe jeder Geschichtswissenschaft. Und sie wird hier mit um so größerer Freudigkeit unternommen, als der Verfasser mit Luther der Überzeugung ist, daß der Heilige Geist nie freischwebend zu uns kam und kommt, sondern eingehüllt in die Geschichte.

1. ADVENT

I. Evangelium: Mt 21 1—9. Mt schrieb dieses Stück (oder sammelte es, stilisierte es) und seine Leser lasen es und die Hörer hörten es, auf das Ganze gesehen, als die grell beleuchete Darstellung der grundlegenden christlichen Rahmenwahrheit: was Israel von der Zukunft erwartete, was besonders die Sehnsucht nach dem Messias-König meinte und was allerlei Königtum in aller Welt andeutete, das ist in Jesus von Nazareth gekommen. Denn ausdrücklich stellt Mt (4) die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem hin als die Erfüllung der Weissagung Sach 9 9: „Siehe, dein König kommt zu dir" (zur Textgestaltung siehe Handbuch 4 zu Mt 21 4 f. und Handbuch 3 zu Mc 11 1—10). Es handelt sich zunächst gar nicht um den historischen Vorgang an jenem Tage; zunächst muß die ganze Aufmerksamkeit auf die Erzählung als solche gelenkt werden, auf die Perikope, auf jenes Stück Evangelium — und es muß gefragt werden: Was wollte Mt mit dieser Erzählung verkündigen? Was lasen und hörten die Leser und Hörer aus diesem Stück heraus? Und die Antwort heißt: In Jesus haben wir die Erfüllung der Erwartungen und Prophezeiungen!

Aber mehr noch! Als Mt dieses Stück schrieb (oder sammelte oder stilisierte), die Leser es lasen, die Hörer es hörten, da lag es ja in wunderbarer Mächtigkeit vor aller Augen: die Erfüllung enthält ganz anderes, als was Israel erwartet, der Prophet Sacharja prophezeit und der Teilnehmer und der Augenzeuge des Einzuges Jesu gemeint hatte! Das Kreuz war zwischenhinein gekommen und die Auferweckung und die Erscheinungen und Pfingsten. Wer demnach in der Urchristenheit diese Erzählung vom Einzug Jesu predigte, sammelte, schrieb, hörte, der dachte dabei durchaus nicht dasselbe, was etwa der Wortlaut besagen konnte; sondern die Gedanken mußten hingelenkt sein auf die „Großtaten Gottes" an Jesus, auf das, was mit Jesus wirklich geschehen war — daß Gott ihn zum „Herrn" gemacht hatte! Das „Siehe dein König kommt zu dir" klang nun nicht mehr nach Judenkönigen oder römischen Cäsaren, sondern nach dem gekreuzigten und auferstandenen Kyrios; *fulget crucis mysterium*, so hat Venantius Fortunatus die *vexilla regis*, dieses Königs, erklärt — aber schon Ph 2 5—11 steht diese Erklärung. Die Sacharja-Stelle war nicht bloß erfüllt, sie war übertroffen worden. Es gab noch Neues unter der Sonne!

Am seltsamsten neu an diesem Neuen ist ja dies: daß eigentlich der ganze Königseinzug unserer Erzählung ein Mißlingen bedeutete, einen verlorenen

Krieg, eine aufdringliche Erinnerung daran, daß nicht einmal die Ärmlichkeit von Sach 9 9 erreicht wurde, geschweige denn die viel glänzendere Prognose bei Dan 7 13 f. („Und siehe, es kam einer in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn bis zu dem Alten und ward vor ihn gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergeht, und sein Königreich hat kein Ende“), daß alle Ärmlichkeit von Sach 9 9 noch ein Königstraum war gegenüber dem Kreuze — und daß doch alles wiederum gerade aus dem „Nein“ in ein volles „Ja“, sogar in das „Ja“ der wahrhaftigen göttlichen Herrlichkeit weit über die Dan-Stelle hinausgerückt worden war. Las oder hörte man also in der Urchristenheit von den improvisierten Reitdecken und den Teppichen und der mit Grün bestreuten Feststraße (7. 8), so erstarb jeder Versuch, bitter zu lächeln und das Ganze wie einen Hohn zu empfinden, erstarb angesichts der nunmehr eingetretenen Herrlichkeit des Christus! Las oder hörte man von dem Festruf (9), „Osanna“ (hebräisch „Hosianna“; zur Sache Handbuch 3 zu Mc 11 9 und Handbuch 4 zu Mt 21 9), so konnte man nicht anders als von Herzen einstimmen, statt traurig zu werden über das Volksgeschrei, denn *nunmehr* wußte man: Jesus ist in der Tat der „*Herr*“, ihm gebührt wirklich der Festruf von Passah und Laubhütten, ihm gebührt rechtens das Hallelujah! Und wer aramäisch verstand, dem wurde sogar das „Osanna“ aus einem Fest- und Heilruf wieder zum Hilfeflehen, in längst vergangenen Tagen an den König gerichtet, nunmehr an den „*Herrn*“, der von Gott die erlösende Allmacht erhalten hatte: „So hilf uns doch, du unser Erlöser.“ Das *Kyrie eleison* der griechischen Christen nachher. Ob dieser Kyrios wirklich ein Davidide war oder nicht, wie gleichgültig wird das nun! So gleichgültig, daß die Didache lieber statt „Osanna dem *Sohne* Davids“ sagen wollte: „Osanna, dem *Gotte* Davids!“ [1]. Die ganze Davididen-Herrlichkeit ist auf jeden Fall erfüllt und überboten in der Herrlichkeit des „*Herrn*“.

Das bisher Gesagte erschöpft aber noch keineswegs die Fülle dessen, was die Urchristenheit aus diesem Stücke heraushören mußte. Wenn da vorgelesen wurde: „Osanna, dem Sohne Davids, gesegnet, der da *kommt* im Namen des Herrn“, so *mußte* die gründlich eschatologisch denkende und betende Schar *auch*, ja vielleicht zuvörderst, an das *zweite Kommen* des Christus denken, an die Parusie, an den eschatologischen *adventus Domini.* In der Did. 10 6 ist wirklich das „Kommen“ ganz deutlich eschatologisch gemeint: „Es *komme* Charis, und es *vergehe* diese Welt. Osanna dem Sohne Davids ... Maranatha. Amen.“ Hier fehlt nun gerade das „Gesegnet, der da *kommt* im Namen des Herrn“, aber sobald man mit Lietzmann [2] Charis großschreibt und in dieser Bezeichnung eine dem Logos-Namen ähnliche Bezeichnung des Christus sieht, ist ja vom „Kommen“ des *Christus* die Rede; überdies enthält das Maranatha das „Kommen“ des Herrn in der Parusie.

[1]) Did. 10 6; vgl. Handbuch 17 zu Did. 10 6; dagegen H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926, S. 237: „Ich würde wegen des vorangehenden ἐλθέτω Χάρις doch lieber ‚dem Sohne Davids‘ lesen.“ Der Kopte liest dem „Hause Davids“.

[2]) Messe und Herrenmahl, S. 237 Anm. 2 mit dem Hinweis auf F. I. Dölger, *Sol salutis* [2], 206 ff. und 198 ff. (= Maranatha-Frage).

In der Did. 10 6 — das muß nun noch besonders betont werden — ist unser „Osanna" und sein Zusammenhang kultisch verwendet. G. P. Wetter[1] lenkte die Aufmerksamkeit energisch darauf hin, daß die alte Christenheit im Zusammenhange mit der eschatologischen Wiederkunft des Herrn seine Ankunft im Abendmahl, in der Liturgie, in der Gemeindeversammlung feierte. Mit der eschatologischen Epiphanie zusammengedacht wird die kultische Epiphanie. Lietzmann[2] erläutert das an dem Maranatha der Did. so: „Das geheimnisvolle μαραναθά ist hier in seiner Doppelbedeutung zu verstehen: es ist Bitte um die Parusie = ἔρχου κύριε Ἰησοῦ — wie die Apc 22 20 interpretiert — und zugleich Bekenntnis zur (sakramentalen, pneumatischen) Parusie bei der Gemeindefeier = ὁ κύριος ἦλθεν, wie es der Kopte übersetzt." So werden die urchristlichen Hörer der Osanna-Stelle je länger je mehr auch der kultischen Ankunft des Herrn gedacht haben: Der „Kommende", der ἐρχόμενος, ist der zu seiner Gemeinde kommende Christus, der ihr, der auf Erden weilenden Vorhut der ewigen Hügel, auf diese Weise einen Vorgeschmack seiner endgültigen Parusie gibt. So ist es gekommen, daß wir heute noch in unseren Abendmahlsliturgien den Gesang haben: „Hosianna in der Höh. Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosianna in der Höh" — auch wir feiern also noch die kultische Ankunft des Herrn[3].

Somit enthielt die Verlesung unseres Evangeliums für die alte Christenheit einen dreifachen Klang und stellte dreierlei Ankunft Christi vor Augen: 1. der Christus kam in die Welt und ist in der Welt, 2. der Christus wird wiederkommen, 3. der Christus kommt an in der „Versammlung der Heiligen", besonders in der Versammlung zum heiligen Abendmahl. Nennen wir die erste Ankunft den historischen *adventus*, die zweite den eschatologischen *adventus*, die dritte den kultischen *adventus*. Und

[1]) Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium, 1921, etwa S. 21: „Interessant ist es zu beobachten, wie die kultische Epiphanie mit der eschatologisch orientierten Parusie fast vermischt wird."

[2]) Messe und Herrenmahl, S. 37.

[3]) Daß wir das „Osanna-Lied" vor den Einsetzungsworten singen, erweist unsere Abhängigkeit von den jüngeren Formen christlicher Liturgie. Die älteren Formen, oder die von den älteren Formen abhängenden jüngeren Formen, singen das Osanna-Lied unmittelbar vor dem Empfang des Abendmahls. So die Ap. Const., Buch VIII, ed. Lietzmann, Kl. Texte Nr. 61 S. 23: Der Bischof: „Das Heilige den Heiligen." Das Volk: „Einer ist heilig, einer Herr, Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters gepriesen in Ewigkeit, Amen. Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Frieden, unter den Menschen ein Wohlgefallen; Osanna dem Sohne Davids, gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn, Gott, Herr, und er ist erschienen unter uns, Osanna in der Höhe." So ähnlich auch Did. 10 6. Natürlich wirkten dogmatische Gründe (die Frage nach dem Konsekrationsmoment) mit zur Änderung der Stellung des Osanna-Liedes. Darum hätten gerade reformatorische Liturgien allen Grund, das Lied wieder unmittelbar vor den Empfang zu stellen. Aber auch vor oder nach der Predigt paßt das Lied, denn nach reformatorischer Lehre kommt der Herr ebenso im Worte wie im Sakramente. Es ist also keineswegs tadelnswert, sondern „ein produktives Mißverständnis", wenn die preußische Agende von 1894 (wohl durch die Agende Friedrich Wilhelms III. beeinflußt) das Osanna-Lied auch im Predigtgottesdienst ansetzt. Charakteristisch-dogmatisch ist die Stellung des Osanna-Liedes in der römischen Messe, die das Lied nach den Einsetzungsworten, also nach der Konsekration in der Form hat: *Benedictus, qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.* Vor der Konsekration steht allerdings auch noch ein *Hosanna in excelsis.* Das „Osanna dem Sohne Davids" haben wir gar nicht mehr, die römische Liturgie hat es nur in der Palmweihe als erste Antiphon in der Form: *Hosanna filio David. Benedictus qui venit in nomine Domini. O Rex Israel: Hosanna in excelsis.*

konstatieren wir, daß der historische *adventus* immer mehr auf die Geburt Christi eingeengt wurde; daß der eschatologische immer mehr in Vergessenheit geriet; daß der kultische zunächst das Übergewicht errang, aber schließlich selbst nur mehr als eine Erinnerung an den Herrn allgemein Geltung behielt. So daß man heutzutage den historischen Advent in den liturgischen Stücken von Weihnachten und Epiphanie suchen muß, den eschatologischen in den Gebeten und Liedern für die Toten (mit der überwiegenden Änderung, daß nicht mehr der Christus kommt, sondern vielmehr wir kommen zum Christus!) und den kultischen in den Formularien der Abendmahlsfeiern. Dann bleibt übrig, daß für unsere Zeit allmählich der dreifache altchristliche Klang des Einzugsevangeliums aufhörte; man las dies Evangelium und hörte es — als die Historie von dem an einem gewissen Tage zur gewissen Stunde unter der Teilnahme von gewissen Leuten Faktum gewordenen Ritt Jesu nach Jerusalem.

Selbstverständlich wird dieser Historien-Klang als Unterton auch in der alten Christenheit mit dabei gewesen sein, aber daß alle Innigkeit sich auf die drei geschilderten Arten des *adventus*, nämlich den historischen und besonders den eschatologischen und ganz besonders den kultischen richtete, braucht man nicht zu beweisen. Ohne Zweifel hätten diese alten Christen die kritischen Bemerkungen der heutigen Exegeten, etwa die des „Handbuches", sich ohne viel Geschrei gefallen lassen. Was lag schon viel daran, ob es so oder anders hergegangen war bei dem Ritt nach Jerusalem — wenn doch feststand: Jesus ist der Herr, der Christus ist in die Welt gekommen, er wird wiederkommen, er kommt zu seinen Heiligen in die Versammlung. Aber freilich, wo diese drei Advente nicht mehr die Herzen zum Brennen bringen, da wird die Historie von dem Ritt zu einer Haupt- und Staatsaktion, und die Christen unterscheiden sich dann in solche, welche nichts oder wenig daran auszusetzen haben, und solche, welche viel daran aussetzen. Mag es so sein; wenn man nur bestehen läßt, daß jeder ein Christ ist, der daran festhält: Christus kam in die Welt, Christus wird wiederkommen, Christus kommt in Wort und Sakrament. Die wissenschaftliche Bearbeitung der Historie von dem Ritt nach Jerusalem entscheidet nichts über den Christenstand des Bearbeiters.

Klostermann, Dalman, Bultmann[1] lassen die messianische Färbung der ganzen Erzählung erst nachträglich (im palästinensischen Christentum) entstanden sein. Wäre es so, dann hätte eben die palästinensische Christenheit dies getan aus dem urmächtigen Glauben heraus: Jesus von Nazareth ist der Christus Gottes — und wenn er in Jerusalem einmal einritt, so war das nicht ein Ritt wie bei andern Leuten, sondern: hier der Christus Gottes — dort die Stadt Gottes, der Ritt war messianisch, war Erfüllung alter Weissagung, war Demonstration und Anhub der Herrlichkeit des Herrn; bloß erkannt hätte man es später, und darum später erst die Erzählung von dem Ritte messianisch färben können. Oder Loisy[2] hält noch eine dunklere Möglichkeit offen: vielleicht sei die ganze Szene lediglich aus Sach 9 9 konstruiert und um der anderen Stelle willen hier lokalisiert (nämlich um Sach 14 4 willen:

[1]) Siehe Handbuch 3 zu Mc 11 1—10.
[2]) Siehe Handbuch 3 zu Mc 11 1—10.

„Und seine Füße werden stehen zu der Zeit auf dem Ölberge, der vor Jerusalem liegt, gen Morgen"). Dann hätte wohl der Ritt überhaupt nicht stattgefunden, aber von den Lesern des AT wäre eine solche Geschichte in Umlauf gesetzt worden. Wir sagen dazu: das hätten die Leser nur gekonnt, wenn sie so fest der Herrlichkeit des Christus gewiß gewesen wären, daß ihnen nachträglich Schauer vor dem Ungeheuren in das Herz krochen: „Einmal muß Christus sich Jerusalem entscheidend genaht haben, wir wissen nicht wie, wir wissen nicht wann, aber könnten wir es besser schildern, denn als Erfüllung der Prophezeiungen des Sacharja?" Man geriete auch durch Loisy nicht in das „Nein" zum Christus; sondern erst aus dem zweifellosen „Ja" zum Christus könnte eine solche Erfindung erklärt werden.

Aber es ist unwahrscheinlich daß von dem entscheidenden Kommen Jesu nach Jerusalem sich keine Kunde erhalten hätte. Wie es auch unwahrscheinlich ist, daß die Erzählung von diesem entscheidenden Kommen nicht mannigfache Variationen im kleinen wie im großen durchgemacht hätte. Darum hält Martin Dibelius [1] sowohl das Faktum des Einritts Jesu in Jerusalem für unzweifelhaft, als auch die von Jesus gewollte und von den Teilnehmern und Augenzeugen des Zuges verstandene messianische Akzentuierung für erwiesen. „Jesus ist, nachdem er in Galiläa gewirkt und Jünger gesammelt hat, zum Passahfest nach Jerusalem gezogen. Man braucht dies nicht eine messianische Fahrt zu nennen, wird aber doch zugeben müssen, daß die persönliche Zuspitzung des Auftretens Jesu wesentlich verstärkt wurde durch einen solchen Zug, unternommen an dem mit glanzvoller Vergangenheit und glänzender Hoffnung verknüpften Passahfest." „Und darum erscheint mir auch glaubwürdig, was die Überlieferung von diesem Aufenthalt Jesu sich erzählt: daß Jesus sich beim Einzuge eine messianische Huldigung habe gefallen lassen." „Aber alle kritischen Bedenken reichen nicht aus, um den Einzug Jesu in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes, und sein Auftreten bei der Reinigung des Tempels als ungeschichtlich zu verdächtigen. Jesus ist also in Jerusalem nicht als Prophet, sondern als künftiger Herrscher des nahenden Gottesreiches gefeiert worden und hat diesen Glauben an seine persönliche Würde, wenn nicht durch Worte, so doch durch sein Auftreten genährt. Der Zug nach Jerusalem bedeutet an sich schon eine persönliche Akzentuierung der von Jesus entfesselten Bewegung."

Anmerkung. Wenn so der Einritt Jesu in Jerusalem und dessen Abzweckung auf die messianische Deutung feststehen dürfte, so muß doch den Einzelheiten gegenüber gerade in der Predigt größte Vorsicht walten. Zu dieser Vorsicht mahnt nämlich die Verschiedenheit, in welcher die Einzelheiten bei Mt, Mc, Lc, Jo auftreten. Die Anforderung des Reittiers durch die Jünger und die wunderbare Bereitwilligkeit der Besitzer ist bei Jo ersetzt durch die Bemerkung: Jesus fand das Tier, traf es an [2]. Bei Mt sind es zwei Reittiere, bei den anderen bloß eines; sollte Mt den *parallelismus membrorum* der Sach-Stelle (mit Unrecht oder mit Recht?) in zwei Reittiere aufgelöst haben [3]? Mc: grüne Zweige von den Äckern; Mt: Zweige von den Bäumen;

[1]) Evangelium und Welt, 1929 (2. Aufl. von „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum"), S. 46 f., 75.
[2]) Handbuch 6 zu Jo 12 14.
[3]) Handbuch 4 zu Mt 21 7.

Lc: vacat; Jo: Palmzweige, „als wenn es sich um die Lulabs des Laubhüttenfestes handelte“ [1], „die Palmzweige“. Das Osanna „in der Höhe“ ist nicht erklärbar, auch nicht das lukanische „Im Himmel Friede und Ehre in der Höhe“; Klostermann [2] nimmt eine verkürzte Ausdrucksweise an, die den Sinn habe: „Gib Heil, du, der du in der Höhe wohnest“ (= Gott) oder „Osanna ruft auch ihr, die ihr in der Höhe wohnet“ (= die Engel). Aber für die alte Christenheit hatte das „Osanna in der Höhe“ ja die Beziehung auf den Christus in der Ewigkeit, kultisch und eschatologisch war es leicht verständlich als „Hilf, Herr Jesus Christus“ oder „Heil dir, der du kommst aus der Ewigkeit“.

II. Epistel: Rm 13 11—14. Unter allen Predigten sind die Moralpredigten die populärsten; vielfach versteht man unter „Predigt“ gerade die Moralpredigt. Seit alter christlicher Zeit gehen diese Moralpredigten zumeist nach dem Schema: „Erziehe deine Natur, Jesus sei darin dein Vorbild; und wenn du dich mühst, gibt Gott dir Gnade zum Siege.“ Mag die Theorie dazu sagen, was sie will, in das praktische Christentum ist einfach der Grundatz wie eingeschweißt: *Facienti quod in se est deus non denegat gratiam*; weil die christliche Moral weithin nichts anderes gewesen ist als die stoisch-kynische Moral mit der Erfolgsmarke „Gott“ und dem Ziele „Nachahmung Jesu“. Aber Luther jedenfalls wurde rasend, so oft er auf jenen Grundsatz oder auch nur auf dessen Schatten stieß. Reformatorisch ist jener Grundsatz der Greuel im Heiligtum. So wird man gewarnt sein, nun etwa den Paulus „moralisch“ auslegen zu wollen! Gewiß handelt es sich im c. 13 des Rm um Lebensregeln. Aber man übersehe nicht: diese Lebensregeln stehen unter dem furchtbaren Stichwort „der Tag des Herrn ist nahe“ (12), und auf keinen Fall dürfen sie aus dem Ganzen des Rm herausgeschnitten werden und als „angehängte“ Moral gelten, gleich als ob Paulus am Ende eines Briefes „auch moralisch“ zu werden beliebe; vielmehr gilt fort und fort 8 9, daß der Christ das Pneuma, den Geist Christi hat und darum „ehrbar wandelt“ (13). Man kann sagen: das Pneuma und die Eschatologie sind der „Ort“ dieser paulinischen Lebensregeln. Die Lebensregeln werden vom Pneuma und der eschatologischen Hoffnung umsäumt, wie ein Schiff vom Meer umsäumt wird.

Die Epistel des 1. Advents bringt nun gerade das Eschatologische an diese Lebensregeln heran. „Die Nähe der Parusie als Motiv vermehrter sittlicher Energie“, sagt Lietzmann zu der Epistel [3]. Das Heil ist uns näher, weil das Heil ganz zusammenfällt mit dem großen „Tage des Herrn“, der immer näher rückt [4]. Ein Gleichnis dafür: die Stunde unmittelbar bevor es zu tagen beginnt in jeder Nacht. Ein anderes Gleichnis: die ernste Tagesarbeit beginnt, das lichtscheue Element verschwindet. Und beinahe auch etwas wie ein Gleichnis: man zieht sich an [5].

In diesen eschatologischen Tönen fehlt aber keineswegs der Ton „Ihr habt

---

[1]) Handbuch 3 zu Mc 11 7 f. [2]) Handbuch 3 zu Mc 11 10.

[3]) Handbuch 8 zu Rm 13 11—14.

[4]) Handbuch 8 zu Rm 13 11: „Die σωτηρία hier ganz eschatologisch von der Zukunft erwartet.

[5]) Lietzmann (Handbuch 8 zu Rm 13 12) warnt vor einem Versuch, direkt ein Gleichnis zu statuieren: Ablegen der Nachtkleider, Anziehen der Tagkleidung. Aber daß das „Anziehen der Waffen des Lichtes“ und „Christus-Anziehen“ irgendwie gleichnishaft vom Bilde des kommenden Tages beeinflußt ist, dürfte sicher sein.

das Pneuma Christi, d a r u m den Wandel im Lichte"; also das, was Lietzmann zu Rm 8 10 f. so ausdrückt: „Euer Körper besteht jetzt aus einer um der Sünde willen in der Taufe getöteten Substanz, aber das *πνεῦμα* Christi ist in ihn als neues Lebensprinzip eingezogen"[1]. Und zwar kommt dieses Pneuma hier zur Geltung durch den Satz: „Ziehet den Herrn Jesus Christus an" (14). Das ist zwar in der Formulierung hier (im Gegensatz zu Gal 3 27, vgl. Lietzmann) eine „sittliche Forderung"; aber das bleibt dennoch bestehen, daß es sich eben um Anziehen des „Herrn Jesus Christus" handelt, also nicht um Nachahmung Jesu, sondern um praktische Realisierung der „bereits vorhandenen sakramental gewährleisteten Tatsache", welche Lietzmann Gal 3 27 findet. Ziehet den Herrn Jesus Christus an, w e i l er sich euch gegeben hat! Ihr s e i d durch Christus Christen, also w a n d e l t im Christus christlich! W. Bauer[2] faßt diese Stelle ganz entsprechend der anderen Gal 3 27. T a t s ä c h l i c h kann der Christ, der „die Waffen des Lichtes" anlegen soll, sich auf nichts anderes gewiesen finden, als auf sein „In-Christo-Sein". Der Baum muß gut sein, wenn er gute Früchte bringen soll, sagt Luther unentwegt. Das „in Christo" ist nicht bloß ein Indikativ, sondern zugleich ein Imperativ! Hier wird es imperativisch ausgesprochen, ohne daß das Indikativische vergessen wäre. Das Pneuma Christi ist kein Besitztum, sondern eine Aktivität, die den Christen aus der Ruhe aufscheuchen und in einen unheimlichen Schwung versetzen will.

So besteht der Inhalt der Epistel vom 1. Advent, also der Epistel, die das Kirchenjahr einleitet, in dem unumstößlichen Satz: christliche Moral gibt es nur in dem eschatologischen und pneumatologischen Feuer von Jesus her. Und man darf explizieren: die christliche Moralpredigt muß, wenn anders sie christlich sein will, eschatologisch und pneumatologisch von Jesus her durchherrscht sein.

Aber ist denn das Eschatologische u n s noch möglich? „Jetzt ist das Heil uns näher wie (damals), als wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt und der Tag herangekommen." Wirklich? Der ganze Satz spielt sich doch reinweg ab auf dem Untergrund: „Wir zum Christus Bekehrten, eben erst zum Christentum Gekommenen, wir werden die Parusie des Herrn erleben und zwar bald." Es ist ganz ausgeschlossen, daß nun etwa w i r allegorisieren: so wie den Alten die Nähe der Parusie verlockend vor Augen stand, so sind nun wir mit jedem Tage unserem T o d e und a l s o dem Christus näher. Oder: der Weltlauf muß doch je länger je mehr sich seinem Ende zuneigen, also kommen wir unserem Heile immer näher. Freilich Karl Barth[3] sagt: „Will das unnütze Gerede von der ‚ausgebliebenen' Parusie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn ‚ausbleiben', was seinem Begriffe nach überhaupt nicht ‚eintreten' kann? Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter ‚Weltuntergang' ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im NT verkündete Ende, sondern wirklich das E n d e , so sehr das Ende, daß die 1900 Jahre nicht nur wenig, sondern n i c h t s zu bedeuten haben,

---

[1]) Handbuch 8 zu Rm 8 10.
[2]) Handbuch 18 zu Ign. Eph. zu Beginn: Exkurs *Θεοφόρος*: „Die Idee einer Gottheit, welche der Gläubige wie ein Gewand trägt."
[3]) Der Römerbrief, [5]1926, S. 484 f.

was seine Nähe oder Ferne betrifft, so sehr das Ende, daß schon Abraham diesen Tag sah und sich freute." Darnach wäre alle Parusie-Hoffnung „in der Längsrichtung" ein Mißverständnis, und „Parusie Christi" meinte im Grund stets den „ewigen Augenblick", der „allen Augenblicken gegenübersteht, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist" [1], also das, was Althaus die „axiologische" Eschatologie nennt (im Gegensatz zur „teleologischen" Eschatologie). Mit andern Worten: Der Tag des Herrn kommt nicht, er ist immer da; fortwährend ergeht das Gericht über die Welt und fortwährend erscheint die Ewigkeit; nämlich in Gottes richtender und rettender Nähe. Aber wie kann dann Paulus sagen: „Jetzt ist das Heil uns näher wie (damals), als wir gläubig wurden?" Auch das erarbeitet Barth so: „(Es) gibt dem an sich allen Zeiten gleich fremden ewigen Augenblick gegenüber Unterschiede der Zeiten, Zeiten der Nähe und Zeiten der Ferne, Zeiten der Nacht und Zeiten des grauenden Morgens, Zeiten des Schlafes und Zeiten des Erwachens, insofern gibt es je und je nicht nur das Ewige, sondern ein chronologisch qualifiziertes: Heute, Heute, so ihr seine Stimme höret ... Immer besteht die Spannung zwischen dem ‚Damals' unseres geruhigen Seins und dem ‚Jetzt' der störenden Erinnerung an unser Nicht-Sein, immer die Spannung zwischen den Zeiten der schon stattgefundenen Offenbarung, der schon getanen Taten des schon erkannten Gottes, und den Zeiten des Gedenkens, Erwartens und Hinblickens auf das existentielle Ereigniswerden des nur vermeintlich schon Bestehenden, auf den ewigen Augenblick der Erscheinung, der Parusie, der Gegenwart Jesu Christi" [2]. Das sind nun gewiß mächtige Gedanken und tatsächlich Inhalte des Christentums, aber in unseren eschatologischen Paulus-Satz sind sie künstlich eingetragen! Denn daß Paulus die Parusie „in der Längsrichtung" erwartete, daran kann man nicht zweifeln. Entweder wir nehmen Paulus an — oder wir kommen ohne seine „Eschatologie in der Längsrichtung" aus, dann wollen wir sie auch nicht allegorisch umdeuten, sondern hier fallen lassen! Lassen wir sie aber fallen, so erhebt sich die Frage: Haben wir denn in unserer „axiologischen" Eschatologie wenigstens die Möglichkeit, dem Paulus, zwar in unserer Art, aber doch „paulinisch", die christliche Treue zu wahren? Oder zwingt uns unsere Eschatologie, einen Apostel Jesu Christi (und was für einen!) ins Unrecht zu setzen? Wir können mit unserer axiologischen Eschatologie „paulinisch" bleiben! Denn deutlich sieht man bei Paulus schon zweierlei; man braucht bloß einmal, statt auf die Zukunft, auf die Vergangenheit hinter Paulus zu blicken. Christus lebt; das sieht Paulus zwiefach. Einmal: Christus lebt, denn er erstand, erschien den Seinen, erschien auch mir, dem Paulus. Das ist die Linie zurück in die Vergangenheit. Zum andern aber: Christus lebt, denn er hält mich, trägt mich, ich bin „in Christo". Das ist die Senkrechte zu jedem Gegenwartspunkte im Leben des Paulus. Und nun erweist es sich, daß die Linie in die Vergangenheit zurück dem Paulus bloß die „Versicherung" des Gegenwarts-Senkrechten ist! Die Rettung liegt in der Gegenwarts-Senkrechten! Daß Christus lebt und ich „in Christo" bin. Dann wird man sicherlich auch für die Linie von Paulus weg in die Zukunft

[1]) Der Römerbrief, S. 482.	[2]) Der Römerbrief, S. 483.

behaupten dürfen: Sie ist die Fortsetzung der „Linie in die Vergangenheit“, sie besteht und läuft weiter, weil einerseits der Punkt „Auferstehung Christi“ immer weiter in die Vergangenheit zurücktritt, anderseits mit der „Auferstehung Christi“ das eingesetzt hat, was diese Linie, mag sie hinauslaufen, soweit sie will, als ihren Endpunkt sucht: die Herrlichkeit Jesu Christi. Dann gilt aber ebenso: Diese Linie von der Auferstehung Christi bis zu einem Endpunkt hat in jedem ihrer Teile und Punkte ihr Eigentliches in der Tatsächlichkeit des lebendigen Christus in der Senkrechten! Die Längslinie ist auch hier die „Versicherung“ für die Senkrechte. Auf die Senkrechte kommt alles an. Paulus ist *ἐν Χριστῷ*, weil Christus auferstand, erschien, zu wirken anhub und fortfährt; Paulus wird als „Mensch in der Längsrichtung“ abgebaut, aber nach dem Abbau ist er *σὺν Χριστῷ* — das ist das Herzstück. Dann sind wir mit unserer „axiologischen“ Eschatologie doch in der Hauptsache paulinisch! Paulus ist nicht einfach identisch mit unserer Eschatologie. Aber wir sind auch nicht einfach „unpaulinisch“. Trotzdem ist es gut, beides nicht miteinander zu verwirren, sondern schiedlich-friedlich zu behandeln. Dann kann des Paulus „Längsrichtung“ immer wieder neue Impulse geben [1]. Für die Moralforderung unserer Epistel heißt das: was Paulus mit der „Längsrichtung“ sichert, sichern wir mit der „Senkrechten“, also geht die eschatologische Note des Paulus unserer Ethik nicht verloren [2], die Kraft der „Längsrichtung ist nur in die „Senkrechte“ eingeflossen. Aber leider: gerade das „Jetzt ist uns das Heil näher wie (damals), als wir gläubig wurden“ — gerade dieses „Näher“ ist kraftlos geworden! Und wie nötig hätte unsere Moralforderung die ganze Wucht dieses „Näher“! Immerhin: daß dieses paulinische „Näher“ sinnlos geworden sei, das kann man nicht sagen. Man braucht bloß daran zu denken, daß heute in der Tat viel mehr Möglichkeiten und Versuche menschlicher Genialität als abgenützt, unnütz oder verderblich erkannt und entlarvt sind als zu des Paulus Zeiten. Muß uns da nicht Gottes Heil näher sein, um so näher, je ferner des Menschen Großtaten rücken? Aber man kann auf diese Paraphrase des „Näher“ antworten: Hat schon Paulus mit dem „Näher“ offenbar mehr wissen wollen, als was Gottes Weisheit uns zugemessen hat, so wird unser „Näher“ erst recht neugierig-unklug sein. Die Parusie bleibt — das „Näher“ aber ist das Denkmal einer Niederlage.

Hingegen ist das „Näher“ dieser Stelle in einem anderen Sinn bedeutsam

[1]) Z. B. Otto Pieper, Die Grundlagen der evangelischen Ethik, II. Bd., 1930, S. IV f.: „Gewiß können wir diese Eschatologie nicht einfach repristinieren, denn auch sie erscheint in geschichtlich bedingter Form. Aber wir müssen mit ihren Grundgedanken Ernst machen. Wir haben also kein Recht, ihre Begriffe willkürlich umzudeuten. Das Neue Testament sieht unzweifelhaft das Erlösungswirken Gottes auch als ein Geschehen in der Zeit mit einem in der Zukunft liegenden Ziele an, nicht nur als ein Geschehen, das senkrecht zur Zeit erfolgt. So sorgsam man bedacht sein muß, das Pneuma gegen das natürliche Geschehen abzugrenzen, so entschieden muß doch auch der dynamisch-teleologische Charakter des Pneuma betont werden. Vgl. auch G. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927; W. Ölsner, Die Entwickelung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart, 1929, S. 112.

[2]) Diese „Transformation“ macht die Schriften von Althaus („Die letzten Dinge“, [3] 1926; Leitsätze zur Ethik, 1928; RGG [2] II Sp. 353—62; Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis, 1930; u. a. m.) für den Prediger gerade an diesem Punkte so wertvoll.

geblieben: es ist nämlich „liturgisch wahr". Man wählte ja Rm 13 11–14 deshalb zur Epistel des 1. Advents, weil am 1. Advent nun Weihnachten näher ist, als die immer noch auf Trinitatis gerichtete Zeit vorher es gewesen. Und man faßte Weihnachten wie alle Feste des Kirchenjahres nicht als sentimentale oder heroische „Erinnerung" an etwas ein für allemal Vergangenes, sondern als die besondere Gnadengegenwart des Christus. In der christlichen Festfeier überhaupt liegt der Nachdruck nicht auf dem, was wir tun, sondern auf dem, was Christus tut. Denn Christus lebt, er erwarb die Erlösung, nun spendet er sie fortwährend aus. Das Christenleben ist nicht ein abgeschlossener Zustand, sondern es „geschieht" fortwährend, es geht vor sich *ἐν δυνάμει*, nämlich in der *δύναμις* Gottes durch den Christus, in immer erneuten Stößen, und jeder Stoß wird als das Ganze genommen, für sich betrachtet, als einziger gefeiert. Das ist die „Wahrheit" des Kirchenjahres, das ist die Wahrheit jedes einzelnen Festes, das ist die Wahrheit von Weihnachten. Reformatorisch sind aber Wort und Sakrament die Mittel, deren sich der Christus bedient zur Ausspendung seiner Erlösung an uns. So bekommt Weihnachten nicht bloß seinen besonderen Charakter, sondern seine besondere Gnadengegenwart des Christus, gerade durch das Weihnachtsevangelium und die Weihnachtspredigt (aber auch das Weihnachtsabendmahl). Das Weihnachtsevangelium bringt nicht bloß die Kunde von der Erscheinung des Göttlichen in der Welt, sondern es wirkt durch dieses Evangelium der Herr der Christenheit seine Erscheinung, Erlösung bringend auf die Gemeinde. Und in jedem Jahr von neuem geschieht diese „Erscheinung des Herrn", und in jedem Jahr wird sie um ihre Zeit als die einzige, die besondere, die große, die heilbringende gefeiert. Ihre Wahrheit liegt darin, daß wirklich der Christus lebt und die Erlösung wirkt. Und so ist jedes Jahr am 1. Advent das Christenherz in der Lage des Paulus Rm 13 11 f.: Jetzt ist das Heil uns näher, denn da wir getauft wurden — wobei das Getauftwerden irgendwohin in die Zeit, da eben Weihnachten nicht so nahe war wie am 1. Advent, verlegt wird. So kommt denn zum eschatologischen und pneumatologischen Feuer der christlichen Moral auch noch das liturgische Feuer — gerade durch das „Näher".

Anmerkung. Die Übersetzung Luthers (11): „Und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit" usw., macht nicht deutlich, was sehr deutlich gemacht werden müßte, nämlich daß eine Beziehung besteht zwischen v. 11 und dem vorangehenden Vers von der Liebe als des Gesetzes Erfüllung. Die Übersetzung muß heißen: „Und dies (tut) indem ihr die Gegenwart (recht) erkennt, daß es nämlich nun Zeit für euch ist, aus dem Schlafe aufzuwachen" usw. (Lietzmann)[1]. Das Eschatologische wird ja gebracht zur Begründung der moralischen Forderung, und die moralische Forderung liegt zu allernächst in dem: „Und dies." — Hingegen ist das lutherische „Als am Tage" eine ausgezeichnete Übersetzung in dem Sinne: „Wie es sich am Tage ziemt". — Wiederum unzutreffend dürfte Luthers Übersetzung des letzten Satzes (14) sein; denn der griechische Text hat deutlich *πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε* als eine Einheit empfunden, es ist ein asketischer Satz: „Für das Fleisch sorget nicht, es wird ja doch bloß geil!" Lietzmann[2]: „Und sorget nicht für das Fleisch zur Befriedigung seiner Begierde."

---

[1]) Handbuch 8 zu Rm 13 11.

[2]) Handbuch 8, zu Rm 13 14: „Man lese den Satz einmal ohne die letzten Worte *εἰς ἐπιθυμίας*, um sich zu überzeugen, wie naturgemäß die Wortstellung ist."

(Das soll aber nicht heißen, daß Luther nicht in seiner Übersetzung eine geltende Wahrheit ausgesprochen hat: im Gegenteil, Luther hat die richtige Ansicht von der Pflege des Leibeslebens, aber in dem Römerbrief hat er sie eingetragen.)

III. Die liturgische Einheit: Die römische Liturgie liest am 1. Advent das Evangelium Lc 21, welches wir am 2. Advent haben; die Epistel hingegen ist mit der unsrigen identisch. So stimmt in der römischen Liturgie das in der Epistel stehende *Nunc enim propior est nostra salus quam cum credidimus* überein mit dem im Evangelium zu verkündenden *quoniam appropinquat redemtio vestra.* Allein auf diese Weise wird doch bloß der eine Ton deutlich hörbar, der zudem nur noch „liturgisch wahr" ist, nämlich das „Näher"; der andere Ton: *induimini Dominum Jesum Christum* wird zwar angeschlagen, aber nicht ausgesungen. Hingegen unsere Perikopenordnung bringt das „Näher" und das „Ziehet den Herrn Jesum Christum an", führt aber nun das „Ziehet den Herrn Jesum Christum an" gewaltig aus durch das Evangelium vom Kommen des Herrn: er kam nach Jerusalem, er kam in die Welt, er kommt liturgisch, er wird wiederkommen in der Parusie. — Unsere Anordnung der Adventsperikopen ist die ältere [1]; wir können sie bis auf Gregor den Großen zurückverfolgen [2]. — Über Sinn und Entstehung der Adventszeit dürfte Peter Siffrin im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (I S. 127 ff.) Entscheidendes gesagt haben. Nach Siffrin entstand der Advent (auch dieser Name?) in Gallien und Spanien im 4. Jahrhundert, und zwar als Vorbereitung der Täuflinge auf die Taufe an Epiphanias; drei Wochen dauernd, mit 2—3 Sonntagen. Natürlich war diese Vorbereitungszeit für die Täuflinge zugleich Fastenzeit. Im 5. Jahrhundert kam infolge der christologischen Kämpfe das Weihnachtsfest zu höchstem Glanze, so daß Epiphanias zurücktrat. Da machte, Ende des 5. Jahrhunderts, Rom Gebrauch von der gallisch-spanischen Vorbereitungszeit, aber nun nicht für Epiphanias, sondern für Weihnachten; man übernahm in Rom die gallikanischen 2—3 Sonntage und setzte sie vor die Quatemberwoche des Dezember: so entstand die Vierzahl der Adventsonntage, die *ante natale Domini* [3] hießen. Daß es im 5. Jahrhundert (nicht erst im 6., wie man bisher annahm) geschah, das leitet Siffrin mit Recht aus einer Notiz der Mauriner-Ausgabe des gregorianischen Antiphonars ab. Rom taufte an Epiphanias nicht, sondern nur an Ostern und Pfingsten. So könnte man erwarten, daß Rom die Vorbereitungszeit auf Weihnachten nicht mit Fasten belegt hätte. Trotzdem geschah das — wegen der Quatemberwoche, mit welcher die Adventszeit verbunden wurde. Auch Gallien und Spanien näherten nun ihre Taufvorbereitungszeit immer mehr dem Weihnachtsfest an; aber auch hier behielt man den Fastencharakter

---

[1]) Stephan Beißel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuchs, 1907, S. 168, 195.

[2]) Beißel, S. 63, verglichen mit der ersten Homilie Gregors des Großen, welche dem 2. Adventsonntag zugehört! Daß man diese erste Homilie fälschlich auf den 1. Adventsonntag setzte, scheint an der heutigen römischen Anordnung schuld zu sein. Das nimmt schon der *Micrologus* des 11. Jahrhunderts an.

[3]) Z. B. im Comes ab Albino emendatus (= Comes Alcuini) bei E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert, 1847 (Appendix monumentorum, p. XVIII); im Liber Comitis sec. Pamelii codices (Ranke, Appendix, p. LXXXI).

bei — weil die Vorbereitungszeit auf Ostern Fastencharakter hatte. Zunächst rechneten Gallien und Spanien 5—6 Adventsonntage, schließlich nahm man die römische Vierzahl an. Aber der mailändische und der mozarabische Ritus hat heute noch 6 Adventsonntage. — Das „Kirchenjahr" war bis ins Mittelalter nichts anderes als die Reihenfolge der kirchlichen Feste und Festzeiten innerhalb des allen gemeinsamen (heute: „bürgerlichen") Jahres. Zu einem anderen Jahresanfang des kirchlichen *circulus anni* kam man durch einen literarischen Umstand, nämlich dadurch, daß man die Messen der Adventsonntage in den Meßbüchern vor die Weihnachtsmessen setzte — statt an das Ende der nach Pfingsten folgenden Sonntagsmessen [1]. Seit dem 13. Jahrhundert denkt man über diese Ordnung nach und nimmt sie als Anlaß zu hohen Gedanken über das große Weltenjahr. Aber die völlige Einbettung des kirchlichen Festzirkels in das „bürgerliche" Jahr bleibt auch später in den Gemütern haften, wie man z. B. an Luther sieht [2]. Es ist auch nicht einzusehen, wieso das Kirchenjahr an seiner Idee *annus Christi* zu sein dadurch verlieren müßte, daß es mit dem bürgerlichen Jahr gleichen Beginn hätte. Aber gerade durch diesen nun einmal festgelegten eigenen Beginn kann es heutzutage, im säkularisierten Zeitalter, seinen Anspruch lauter anmelden.

2. ADVENT

I. Evangelium: Lc 21 25—36. Das ist ein Stück aus der nunmehr sogenannten „synoptischen Apokalypse". Und man hält von dieser synoptischen Apokalypse, daß sie ein jüdisches (oder judenchristliches) Werk sei, das man nachher Jesus in den Mund legte. „Was dabei älter oder jünger, jüdisch, christlich und Herrenwort ist, kann der Natur dieser Literaturgattung nach nicht sicher ausgemacht werden" [3]. „Nach Ed. Meyer ist das Dokument in Jerusalem wohl in den fünfziger Jahren entstanden. In unserer Perikope entstammt möglicherweise gerade Vers 25—28 ganz der jüdischen Schrift, während das Gleichnis vom Feigenbaum und was ihm folgt als ein christlicher Nachtrag erscheint, gebildet z. T. unter der Benutzung von Jesussprüchen" [4]. Auch der „Menschensohn" (27) stand etwa schon in der jüdischen Apokalypse. Bei Lc erfuhr das Stück die schärfste christliche Umarbeitung.

Zunächst sieht die Sache also aus, als tröste sich am 2. Advent die Christenheit — mit jüdischen Erwartungen, denen einiges Christliche beigemischt wurde. Und zwar macht die Christenheit das (wenn auch nicht gerade am 2. Advent) seit den Tagen, da die synoptischen Evangelien geschrieben wurden. Hier liegt der Hebel. Wenn die Christenheit eine jüdische Apokalypse zum Ausdruck christlicher Enderwartung benutzte, dann muß diese Enderwartung immerhin schon vorher dagewesen sein, und muß so entschieden geherrscht haben, daß

1) Thalhofer Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, 1912, S. 580.

2) P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen, 1921, S. 128. Luther beginnt das neue Jahr an Weihnachten. Der Name „Kirchenjahr" taucht zuerst in Magdeburg auf, wo Joh. Pomarius eine „Große Postille" verfaßte (gedruckt Wittenberg 1589): hier spricht er am 1. Advent vom „Kirchenjahr".

3) Klostermann, Handbuch 3 zu Mc 13 1—37.

4) Klostermann, Handbuch 3 zu Mc 13 1—37.

nur alles ihr ähnliche zusammen stark genug erschien, sie auszudrücken. Es kann also gar keine Rede davon sein, daß wir Christen am 2. Advent naiv-massiv ein jüdisch-christliches Gemisch zu unserem Evangelium machen, sondern es steht so: die christliche Enderwartung galt und gilt, und dafür wird die Religionsgeschichte zum Scheinwerfer genommen. Die Geltung der christlichen Enderwartung kann aber nur abgeleitet werden aus starken Worten Jesu, gleichviel ob wir diese Worte in ihrer Reinheit noch haben oder nicht, die Erwartung haben wir, die Erwartung zeigen die synoptischen Evangelien klärlich und kraftvoll, und die Erwartung haben wir von Jesus. Genau so, wie die Christen in dem jüdischen Menschensohn nicht mehr ein Phantasiebild für die Zukunft erblicken konnten, sondern ihn gekommen wußten im Christus, genau so mußten sie die jüdischen Apokalypsen deuten auf diesen Christus; sie mußten, sie konnten nicht anders, denn wenn der Christus der Christus Gottes war, so war die Welt, so war die Schrift, so waren alle Prophezeiungen der Literatur auf ihn gerichtet durch die Macht des Gotteswillens, der das Chaos zum Kosmos hinaufarbeitet. Mag also Jüdisches und Christliches, für uns unentwirrbar, in dieser Perikope, in der ganzen synoptischen Apokalypse stecken: sie bleibe so, sie sei ganz unser, sie werde uns zum Ausdruck der großen christlichen Enderwartung — „wann der Christus kommt".

Es wird aber nun durch v. 25—29 die Wiederkunft des Herrn gebunden an Naturereignisse: an Sonne, Mond und Sternen wird etwas vor sich gehen, ja sie werden ins Wanken geraten[1]; das Meer wird tosen; Angst und Ratlosigkeit wird darob unter den Menschen herrschen, ja viele werden umkommen vor Furcht[2]. Wenn das nur aus der jüdischen Vorlage entnommen ist, hat dann nicht K. Barth ganz recht, wenn er diesen „Endspektakel" ablehnt? Anderseits muß man fragen: Hätten die alten Christen diese Naturereignisse der jüdischen Vorlage entnehmen können, wenn Jesus nie Anlaß zu solchen Gedanken gegeben hätte? Ist nicht vielleicht gerade der Feigenbaum ein solcher Hinweis Jesu gewesen? Keinesfalls ist gegen die Verbindung der Wiederkunft des Herrn mit Naturereignissen das Verdikt jener Systematiker ausschlaggebend, welche eine solche Verbindung auf Grund der Reinlichkeit ihres Systems nicht dulden können. Denn andere Systematiker wissen eine solche Verbindung sehr wohl in ihr System einzubauen, z. B. A. Schlatter: „Auch auf den Bestand der Natur erstreckt sich die abschließende Offenbarung der Herrschaft Gottes, so daß sie dann über das, was jetzt an ihr hart, schwer und gehemmt bleibt, zu neuer Lebendigkeit verklärt wird. Die hieher zielenden Worte der alt- und neutestamentlichen Weissagung geben uns einen kräftigen Eindruck von der Allmacht, mit der Gott seine alles vollendende Offenbarung vollführt, verschaffen uns dagegen nicht jetzt schon ein Bild, das uns den Endzustand der uns umgebenden Natur verdeutlichte"[3]. Es könnte doch sein, daß die alten Christen wirklich

---

[1]) Vgl. Handbuch 21 (Bousset) S. 250: Sonne und Mond erscheinen nicht mehr im regelmäßigen Wechsel IV Esr. 5 4. Die Gestirne geraten in Verwirrung I Hen. 80 4—7 u. ö. Am Himmel erscheinen Schreckzeichen von unheilvoller Bedeutung Sib. III 796—806 u. ö. Der Allmächtige erschüttert die ganze Schöpfung II Bar. 32 1.

[2]) Näheres Handbuch 21 (Bousset) S. 250 f.

[3]) Das christliche Dogma, [2] 1923, S. 535.

so dachten[1], als sie jene Verbindung der Wiederkunft Jesu mit den jüdisch-apokalyptischen Naturereignissen vollzogen! (Man denke an Rm 8 21 ff.)

Gerade weil diese tellurischen Dinge aus dem Judentum übernommen sind, bedeuten sie nicht: „Genau dieses wird eintreten", sondern: „Wenn der Herr wiederkommt, wird er auch als der Herr der Natur kommen." Sie sind ein Beispiel aus dem Arsenal jener Zeit, da Christus auf Erden ging. Man hat ein Recht, sie durch heutige tellurische Erkenntnisse zu korrigieren oder zu illustrieren[2]; aber man sollte auch das nicht tun, denn der Nachdruck liegt in diesen „Wehen des Messias" nicht auf den tellurischen Einzelheiten, sondern auf der Wiederkunft des Herrn mit Macht und Ehren. Nun sind allerdings diese tellurischen Dinge nicht bloß als Begleitumstände der Ankunft des Messias übernommen worden, sondern als Vorzeichen, als Anzeichen. Sie sind eine Antwort auf die Frage: „Meister, wann wird denn das sein, und was ist das Zeichen, wann das geschehen wird" (7)? Aber gerade dieser ihr Ominacharakter, ihre Bedeutung als Vorzeichen, Anzeichen, wird für uns hinfällig, da es sich ja um die jüdisch-traditionellen Anzeichen, *omina*, um die jüdisch-apokalyptischen „Wehen des Messias" handelt. Wenn man damals fragte: wann kommt das? — so wies man auf die Schrecken, Kriege, tellurischen Revolutionen hin, die literarisches Erbe waren. Wenn man uns fragt, so können wir auch darauf hinweisen, bloß wissen wir nicht: Welche Kriege? Welche Schrecken? Welche tellurischen Revolutionen? Der Vorzeichencharakter ist für uns hinfällig. Aber die Verbindung der Wiederkunft des Herrn mit seiner Macht über die ganze Natur bleibt bestehen. Und wegen dieser Verbindung rührt jede Schreckenszeit uns apokalyptisch an; es fragt in uns: Sollte dies schon das Ende sein, der Anfang des Neuen, die Begleitumstände der Wiederkunft des Messias? Und noch jedesmal war es anders. So gibt es für uns „Mahnungen", aber keine eigentlichen Vorzeichen. So gilt für uns: Wenn der Menschensohn wiederkommt, dann wird auch die Natur in Wehen liegen. So schauen wir aus, ob der Menschensohn kommt, und nicht auf die Vorzeichen. Unser Blick geht auf den Christus. Und wie jene Wolke Act 1 9 nicht der Grund war, warum die Jünger ihren Herrn nicht mehr sahen, sondern der Grund war sein Wille, und die Wolke nur die Grenze, an welcher die Erscheinungen aufhörten, so wird die Wolke Lc 21 27 nicht der Grund sein, warum wir den Herrn wiedersehen, sondern nur die Grenze, an welcher seine Erscheinung wieder beginnt.

Noch ein anderes enthält die ntliche Erwartung von der Wiederkunft Jesu: „Dies Geschlecht wird gewiß nicht vergehen, bis alles geschieht" (32). Jenes Geschlecht ist aber längst vergangen. So enthält der Satz eine Katastrophe christlicher Enderwartung. Es nützt natürlich gar nichts, etwa „dieses Geschlecht" auf das ganze Menschengeschlecht zu beziehen, und zu sagen: es werden noch Menschen leben, wenn das Ende kommt, und der Christus wieder-

---

[1]) G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im NT, 1929, S. 179 ff., erhebt aus dem NT unbedingt diesen „Realismus"; S. 196: „Das königliche Handeln Gottes, das Geist und Materie zu einer neuen höheren Einheit über sich selbst hinaus heben und beide in einer großen Neuschöpfung überbieten wird."

[2]) Wie das etwa die „Welteislehre" immer wieder tut.

erscheint; denn daß das Wort nicht so gemeint war, liegt auf der Hand[1] — auch wenn Lc (nicht Jesus!) mit einer ähnlichen Deutung schon gespielt haben sollte[2]. Auch ist es gewiß ein schöner Gedanke: jedem Geschlecht ist die Wiederkunft Christi gleich nahe, weil der Christus uns ebenso nahe ist und allezeit ebenso nahe ist, wie er es je war oder sein wird — aber im NT steht eben: „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis alles geschieht", und damit ist gemeint: noch jenes Geschlecht, das zur Zeit Jesu lebte, sollte die Wiederkunft des Herrn erleben. Allerdings wenn man von einem uninteressierten Standpunkt aus, dem Standpunkt des Draußenstehenden, nun sagen wollte: „Also hat sich Jesus getäuscht" — so hätte man durchaus nicht alles gesagt. Nimmt man nämlich das ganze NT hinzu, so ergibt sich etwa folgendes Resultat: Die Wiederkunft Christi mit großer Macht und Herrlichkeit beginnt mit der Auferstehung, und den Herrlichkeitstaten des Christus zwischen Ostern und Pfingsten; sie ist auch jetzt fortwährend im Gange, weil uns fortwährend der Heilige Geist gesandt wird; und sie wird ebenso gewiß den krönenden Abschluß finden, wie sie mit Ostern und Pfingsten begann. Dies ist das Urteil des NT, dies ist das Urteil, das man innerhalb des Geltungsbereiches des Kerygmas fällte und fällt. Und man fällte und fällt dieses Urteil auch dann, wenn die Möglichkeit offen bleibt, daß Jesus seine Wiederkunft in Beginn, Mitte und Abschluß gleich nahe gesehen hätte. Prophezeiungen erfüllen sich nicht nach dem Wortlaute, sondern die Erfüllung ist das freie Walten Gottes, nachher wie vorher. So allein kann der Prediger mit gutem Gewissen dem v. 32 gerecht werden. Im Gehorsam gegen Gott und nicht im Vorzeigen eines Scheines, der eingelöst werden muß. Es kommt immer anders, auch als der Prophet denkt — aber es kommt. So „nahte sich die Erlösung" (28) und naht immer wieder, und auch der krönende Abschluß wird also nahen. So kam das „Gottesreich nahe" (31), und es kommt immer wieder nahe, und es wird seinen krönenden Abschluß finden. So werden zwar Himmel und Erde vergehen, aber Jesu Worte werden nicht vergehen (33). Und nun paßt die Mahnung v. 34—36 auf das damalige Geschlecht, auf das heutige und jedes kommende Geschlecht und erst recht auf das Endgeschlecht; denn plötzlich kam die Auferstehung, plötzlich kamen die Erscheinungen des Auferstandenen, plötzlich kam die Geistsendung an Pfingsten[3], plötzlich kommt der Heilige Geist auf uns, so wird auch plötzlich die Endwiederkunft da sein — „wie ein Fallstrick". Diese Plötzlichkeit wird denjenigen zur Gefahr, die mit stumpfen Herzen in Rausch und Trunkenheit und Sorgen um Nahrung aufgehen. Darum, jene Mahnung wörtlich nehmend, führten die Christen Nachtwachen und Fasten ein[4], und wenn auch dieser wörtlichen Ernstnahme heutzutage in den Kirchen der Reformation nicht mehr

[1]) Handbuch 3 zu Mc 13 30: *genus hominum ... aut specialiter Judaeorum,* deutet Hieronymus; *τῶν πιστῶν,* meint Theophylakt.

[2]) Nach Handbuch 5 zu Lc 21 32 hätte Lc „dies Geschlecht" etwa auf seine, des Lc, Generation bezogen. Aber auch des Lc Generation verging!

[3]) Siehe Act 2 2 „und plötzlich"; dazu Act 2 16 ff.: das Pfingstwunder ist die Erfüllung der Joel-Stelle 2 28—32, offenbar in dem Sinn: damit begann, was einst ganz vollendet wird.

[4]) K. Holl: Der Christ steht auf der Wache (Stationsfasten), um den Herrn zu empfangen. Das Fasten ist eine Stärkung seines Gebetes: *ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ* (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II S. 213).

Folge geleistet wird, die Sache selbst ist um so ernster, jeder Gottesdienst, jedes Gebet müßte unter dem eschatologischen Schauer des „Komm, Herr Jesu" stehen.

II. Epistel: Rm 15 4—13. Die Epistel bringt eine Ermahnung zur Verträglichkeit der Fleischesser und der Vegetarianer[1]. Die Starken tragen die Mängel der Schwachen; so ist es christlich. Aber nicht deshalb ist es so unter Christen, oder müßte es doch so sein, weil der Friede „ein hohes Gut ist", oder weil Christen einfach das Beispiel des friedfertigen Jesus nachzuahmen haben. Sondern der Grund kommt am Schlusse: weil die Christen die Kraft des Heiligen Geistes bekommen; weil die Christen g l a u b e n. Durch den Glauben, durch den Heiligen Geist sind die Christen i n d e r L a g e , das Beispiel Jesu nachahmen zu können. Und das Beispiel Jesu steht vor uns in dem Schriftwort: „Die Schmähungen derer, die dich schmähten, sind auf mich gefallen" (3). Dieses Schriftwort enthält lauter Geduld, so tröstet es uns in unserem Egoismusabgrund, so gibt es uns die Hoffnung auf den Christus und sein Reich, so macht es uns klar: auch wir k ö n n e n , darum s o l l e n wir. Christ sein heißt in der Tat „einmütig, mit einem Munde Preis sagen dem Gotte und Vater unseres Herrn Jesu Christi" (6). Einigt aber die liturgische Haltung[2], der liturgische Dienst, Heidenchristen und Judenchristen zu einem Lob Gottes für den Christus, so muß sie erst recht die kleinen Differenzen der Fleischesser und Vegetarier überwinden. Ihr lobt ja den Gott und Vater desjenigen Christus, der euer Erlöser ist, der „euch angenommen hat" über alle Differenzen von Juden und Heiden hinweg: die Juden nahm er an, weil ihnen die Verheißungen galten, die Heiden nahm er an aus Erbarmung. Die liturgische Haltung zwingt euch zur Einmütigkeit, und aus der Einmütigkeit kommt wiederum wahre Einheit im Lobpreis Gottes für den Christus.

III. Die liturgische Einheit. Im Evangelium des 2. Advents die Wiederkunft Christi, die Enderwartung — in der Epistel des 2. Advents die Verträglichkeit der Christen untereinander, zusammengefaßt in die liturgische Einmütigkeit. Die Erwartung der Wiederkunft Christi kann nichts anderes sein als Gebet ihm entgegen, kann nichts sein als liturgische Haltung, kann nichts sein als das eine: Mit unserer Macht ist nichts getan. Aller Augen sehen auf den Herrn, auf ihn allein, es gibt da keine Praxis, die abkürzt oder Schleichwege führt. Im letzten großen Ernste gilt nur die Gnade, nur der Christus allein; nur das Gebet ist auf unserer Seite möglich. Ist die Christenheit aber eins im Beten, dann muß es von hier aus möglich sein, alle Streitigkeiten und Zwiespältigkeiten als Kleinigkeiten zu sehen und zu überbrücken. Und von dieser Überbrückung aus wird das Gebetsleben neue Fröhlichkeit und neue Einmütigkeit erhalten; Mt 5 23 ff.

3. ADVENT

I. Evangelium: Mt 11 2—10. Im Mittelpunkt der Adventperikopen steht immer „der Kommende", der ἐρχόμενος. War es am 1. Advent der nach Jerusalem

[1]) Handbuch 8 zu Rm 15 3—12.
[2]) Die Formel ist wahrscheinlich liturgisch; s. Handbuch 8 zu Rm 15 6.

„Kommende“, der eschatologisch „Kommende“, der liturgisch „Kommende“, und am 2. Advent ausschließlich der eschatologisch „Kommende“, so ist es am 3. Advent ausschließlich der als Messias „Kommende“ (identisch also mit dem nach Jerusalem „Kommenden“ vom 1. Advent). So wie wir es heute im Evangelium lesen, steht keineswegs Johannes der Täufer im Mittelpunkt, sondern der „Kommende“, Jesus als der „Kommende“. Die Frage des Täufers Johannes ist bloß der Anlaß, bildet also den Rahmen: und es bedeutet wohl für die Geschichte des Täufers etwas, aber nicht für die christliche Verkündigung, ob dieser Rahmen der Historie entnommen, oder Werk des Erzählers sei[1]. Somit müßte das Jesuswort von den „Werken des Messias“ nicht gerade im Täuferzusammenhang gesprochen sein: daß Jesus wirklich der „Kommende“ sei, das will das Wort besagen, unter allen Umständen. Aber auch das andere Jesuswort 7—10 bedeutet so, wie es jetzt eingebaut ist, nicht schlechthin einen Lobspruch auf den Täufer, sondern den großen Hinweis auf Jesus selbst als den „Kommenden“. Denn gerade weil der Täufer ein Prophet ist, und alles zu seiner Sendung Vertrauen hat, besitzt sein Hinweis auf Jesus als den „Kommenden“ Macht und muß für alle gelten. Einen Propheten zu sehen sind die Massen hinausgeströmt, einen Propheten sahen sie, hörten sie, und die Prophezeiung dieses Propheten nahmen sie an; so müssen sie auch den Hinweis auf Jesus als den „Kommenden“ annehmen. Ja, dieser Hinweis ist die Hauptsache an dieser Prophetengestalt, um dieses Hinweises willen muß Johannes so hoch als möglich gestellt werden: dieser Hinweis nämlich macht ihn zu dem, was man unter dem wiedergekommenen Elia erwartete, macht den Johannes also zum „Boten vor dem Messias her“, zum „Wegbereiter“ des Messias. So kann man den Johannes nicht genug loben, unter allen Vorläufern und Propheten ist er der größte, denn er ging dem wirklichen Messias voraus. In dieser Begeisterung für Jesus schrieben jedenfalls die Evangelisten diese Johannes-Stücke, lasen und hörten die Christen solches, und auch für uns bedeutet so ein Johannes-Stück die endgültige Zusammenfassung des Themas „Johannes und Jesus“ — der Triumph des wahren Messias über alle, auch noch über seinen Vorläufer, ist hier für alle Zeiten festgelegt; man kann von Johannes nur lobend reden, wenn man ihn als den Vorläufer des „Kommenden“ feiert.

So weht im Vordergrund des 3. Advent die warme Luft der Christusverehrung. Aber im Hintergrund spürt man doch einen kalten Wind. Es ist nämlich eine andere Frage, was die Johannes-Stücke bedeuteten, bevor sie durch die Evangelisten zusammengestellt und in den Dienst des Kerygmas gebracht wurden. Die schlimmste Möglichkeit wäre die: Johannes und Jesus strebten beide darnach, als Messias zu gelten; Jesus siegte in diesem Wettstreit, und die christliche Überlieferung schuf nun die Erzählung, Johannes selbst habe an Jesus die Palme abgetreten und ihn anerkannt. Diese „schlimmste Möglichkeit“ kann aber nicht als sonderlich wahrscheinlich gelten. Zwar in der heutigen

[1]) Nach Handbuch 4 Exkurs zu Mt 11 3 hätte nämlich der Täufer nie zu den Gläubigen Jesu gehört, die Frage an Jesus wäre also Rahmenwerk aus der Werkstatt des Erzählers.

Fassung des mandäischen Schrifttums[1] spielt sich die Sache so ab; aber H. Lietzmann hat endgültig bewiesen, daß es sich, so oft hier Johana genannt ist, um jüngste Schichten handelt, die frühestens dem 7. Jahrhundert n. Chr. angehören[2]. Weniger schlimm wäre die andere Möglichkeit: nicht Johannes und Jesus waren Rivalen, sondern beider J ü n g e r stritten, stritten um den Vorrang ihrer Meister. Diese Möglichkeit schimmert vielleicht durch in den Stellen Lc 3 15 und Act 13 25 und ist sicher gegeben in den Pseudoklementinen, nämlich den Rekognitionen 1 60: „Und siehe, einer aus den Jüngern des Johannes behauptete, der Christus sei Johannes gewesen und nicht Jesus"[3]. Dann könnten gerade u n s e r e Johannes-Stücke diesem Jüngerstreit ihr Aufkommen verdanken; die Jesusjünger wiesen auf die Gesandtschaft hin, durch welche der Täufer noch aus dem Gefängnis mit großer Geste auf Jesus als den „Kommenden" deutete; die Johannesjünger wiesen auf das Lob hin, das gerade Jesus dem Johannes gezollt hatte — als Einzelstücke gegeneinander ausgespielt, bekamen dann diese Rivalitätsgeburten im Z u s a m m e n h a n g d e s E v a n g e l i s t e n den einfachen Jesus-Christus-Sinn. Bei der „schlimmsten Möglichkeit" sowohl als bei der „weniger schlimmen" wäre Voraussetzung, daß auch die Zeugenschaft des Johannes für Jesus, welche in der Taufgeschichte erzählt wird, den Jüngern Jesu auf die Rechnung zu setzen ist. Am freundlichsten spricht uns aber eine dritte Möglichkeit an, welche dahin geht: Jesus ließ sich von Johannes taufen, setzte also sicher auf der Linie des Johannes ein: Johannes erkannte in ihm den Größeren, ja den „Kommenden"; aber des Johannes Vorstellung vom „Kommenden" war doch die eines Rächers und Richters; darum ließ er anfragen: Bist du der „Kommende" (sc. dann tue doch endlich die „Werke des Messias!") oder bist du es nicht (dann warten wir auf einen andern); Jesus antwortete mit dem Hinweis auf Is 61 1, welche Stelle er auf s e i n e Messiaswerke[4] hin erweiterte; der Täufer war damit zufrieden und verwies seine Jünger auf Jesus (denn Act 18 25 lehrt Apollos von Jesus, kennt aber nicht die Taufe auf den Namen Jesus; 19 2—5 steht es mit den „etlichen Jüngern" ähnlich: sie sind gläubig, das heißt doch Jesus-gläubig, aber sie wissen

---

1) Es käme hier vor allem in Betracht, was Handbuch 6 Exkurs zu Jo 1 7 zitiert, besonders am Ende des ersten Abschnittes („Rechtes Ginza" der Mandäer): „Wenn Johana in jenem Zeitalter Jerusalems lebt, den Jordan nimmt und die Taufe vollzieht, kommt Jesus Christus, geht in Demut einher, empfängt die Taufe des Johana und wird durch die Weisheit des Johana weise. Dann aber verdreht er die Rede des Johana, verändert die Taufe im Jordan, verdreht die Reden der Kuschta und predigt Frevel und Trug in der Welt."

2) H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage, Berlin 1930 (Sitz.-Ber. d. Pr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1930, XVII), S. 3: „Die Mandäer haben keinerlei Verbindung mit den Johannesjüngern. Als Zeugen einer Bewegung aus den Tagen des Urchristentums kommen sie in keiner Weise in Betracht." S. 8: „Die Figur des Johannes (ist) erst in byzantinisch-arabischer Zeit unter christlichem Einfluß in die mandäische religiöse Phantasie übergegangen." S. 14: „Alle Johannesgeschichten in der mandäischen Literatur (sind) aus dem Neuen Testament und der christlichen Legende geschöpft und erst in arabischer Zeit, also frühestens im 7. Jahrhundert, dem religiösen Bilderkreis dieser Sekte eingefügt worden." (Vgl. M. Dibelius, RGG III Sp. 316: „Die Johannes-Berichte der Mandäer dürfen als völlig ungeschichtlich gelten.")

3) Handbuch 4 Exkurs zu Mt 11 3 (vgl. Handbuch 6 Exkurs zu Jo 1 7).

4) Meine Werke sind die r i c h t i g e n Messiaswerke, darum v. 6: „Und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt" — ob das nun auf Johannes allein gezielt ist oder auf alle, welche a n d e r e Messiaswerke von der Tradition her erwarteten.

nichts vom Heiligen Geist und von der Taufe auf den Namen Jesu). Mit dieser dritten Möglichkeit stimmt nun auch der bei den Evangelisten geschaffene Zusammenhang am besten überein — und das spricht natürlich sehr stark für diese dritte Möglichkeit. Es ist ja an und für sich wenig wahrscheinlich, daß im Falle der ersten und schlimmsten Möglichkeit Johannes von den Christen zum Vorläufer Jesu gestempelt worden wäre; viel eher steht zu erwarten, daß sie ihn dann zum Feinde Jesu, zum Satan gemacht hätten. Ebenso gilt für die zweite, weniger schlimme Möglichkeit doch auch das eine: wären die Streitigkeiten der Johannes- und Jesus-Jünger etwas Ausschlaggebendes gewesen, so könnte man unmöglich vom Christwerden der Johannes-Jünger erzählt haben. Aber das dürfte aus den beiden „schlimmen" Möglichkeiten festzuhalten sein: die Jünger des Johannes hatten ihre Lobsprüche und Loberzählungen, und die Jünger Jesu ebenso; und auf seiten der Johannesjünger war ein eifersüchtiges Hinüberschauen auf die Jüngerschaft Jesu, der doch von ihrem Johannes ausgegangen zu sein schien. Sollte aber doch gegen alle diese Berechnungen die schlimmste der drei Möglichkeiten Wirklichkeit gewesen sein, so müßte man staunen vor der ungeheuren Wucht, mit der die älteste Christenheit den Johannes nicht zum Teufel stempelte, sondern in seinem Prophetentum die göttliche Gewalt anerkannte, und war es göttliche Gewalt, so mit dem Rechte und der Pflicht der „Kinder Gottes" diese göttliche Gewalt in Johannes auf denjenigen hinauslaufen ließ (mochte nun Johannes das selbst auch nicht gewußt und nicht gewollt haben und mochten seine Jünger dagegen protestieren), der von Gott zum „Herrn" gemacht worden war, von demselben Gotte also, der auch den Johannes zum Propheten berufen hatte. Gab wirklich nicht die äußere Konsequenz der Dinge dem Evangelisten recht, so gab ihm die innere Konsequenz, die Göttlichkeit Jesu und die Gott-Gesandtschaft des Johannes, um so gewaltiger recht. Aber diese „schlimmste Möglichkeit" hatte ihren Haupthalt an der Gleichung „Johannesjünger = Johana-Aussagen der Mandäerschriften"; seit diese Gleichung gefallen ist, erscheint die „schlimmste Möglichkeit" sehr schwach.

Anmerkung. V. 7—10 enthält keinerlei Allegorien auf den Täufer, sondern bedeutet einfach: es strömten die Scharen hinaus an den Jordan. Wozu? Um das Röhricht anzuschauen, das dort wuchert? Oder um den königlichen Hofluxus zu sehen? Nein, um einen Propheten zu schauen. Und sie wurden nicht enttäuscht: da war wirklich ein Prophet.

II. Epistel: I Cor 4 1–5. Auch hier ist der Mittelpunkt der „Kommende": *ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος* (5) ... Er wird richten über Paulus wie über Apollos und Kephas. Die Korinther haben hier nichts zu richten; auch Paulus selbst hat nichts zu richten. Denn es handelt sich bei Paulus wie bei Apollos und Kephas nicht um selbständige Unternehmer, sondern um Diener eines anderen, um Verwalter von Übertragenem, nämlich um Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Darum hat der Christus allein zu richten, wenn er wiederkommt. Und er wird richten. Den Korinthern hat es genug zu sein, daß ein Diener, ein Verwalter, wie es Paulus ist, den Dienst seines Herrn tut und die Verwaltung des Übertragenen leistet; und er tut den Dienst und die Verwaltung, wenn er „treu" ist. Und das müßten die Korinther, wenn sie wirklich richten

dürften, doch auf jeden Fall zugeben, daß es sich bei Paulus und Apollos und Kephas wirklich um „treue“ Diener und Verwalter des Christus handelt; jeder menschliche Gerichtshof, der hierüber richten wollte, müßte diese „Treue“ zugeben. Aber es handelt sich auch nicht um einen solchen Gerichtshof der Korinther oder anderer. Es handelt sich ganz allein um Christus: er wird richten. Und da gesteht allerdings Paulus: Darf ich auch sagen, ich bin „treu“ — vor Christi Angesicht will ich nichts sagen, sein ist das Gericht, er soll recht haben; wenn er sagt: ich sei treu gewesen, so bin ich gerechtfertigt in meinem Dienst, in meiner Verwaltung. Er wird ja auch das Verborgene an den Tag bringen und die Pläne des Herzens offenbar machen. Wenn er dann lobt, dann ist gelobt. Darum, ihr Korinther, ihr Menschen, richtet nicht über die Diener und Verwalter Christi; es sei euch genug, daß sie ihrem Herrn dienen.

Übertragen wir das auf unsere Zeit, so wagt es also der 3. Advent allen Ernstes, einmal der christlichen Gemeinde die Leviten zu lesen. All ihr Schelten, das nun längst ein „Lören und Tönen“ in ausgefahrenen Geleisen geworden ist, all ihr Streit über die Geistlichen, soll in die hinterste Ecke treten: der da richten wird, ist Christus allein, wenn er wiederkommt. Und er wird nicht darüber richten, ob man der Gemeinde gefallen hat oder nicht, sondern darüber, ob man „treu“ war, nämlich ihm, dem Christus! Statt also immer wieder, bei Einführungen z. B., zu betonen, man wolle nicht herrschen über den Glauben der Gemeinde (wo doch die Gemeinde viel eher über den Glauben des Predigers herrschen will!) und man wolle dem Glauben der Gemeinde dienen (wo doch unter dem „Glauben“ der Gemeinde ein Elixir aus tausend Kräutlein, die nicht alle in Gottes Garten wachsen, zu fürchten ist!), soll man endlich der Gemeinde klarmachen: ich will dem Christus dienen, die Geheimnisse Gottes, die in Christo uns eröffnet wurden, will ich verwalten, ihr habt nichts zu richten, sondern der da richtet, ist der Herr! Das macht allerdings nicht „populär“ bei der Gemeinde — aber vielleicht bei Christus!

Anmerkung. Die „Geheimnisse Gottes“ sind nicht irgend etwas, sondern Christus selbst, in welchem Gott geoffenbart ist.

III. Die liturgische Einheit. Es trifft eigentlich gut zusammen, daß im Evangelium etwas wie ein Streit unter der Formel „Johannes-Jesus“ berührt wird, und in der Epistel ein Streit unter der Formel „Paulus-Apollos-Kephas“. So wie der Fall des Evangeliums dadurch ein für allemal geschlichtet ist (mag es historisch gewesen sein, wie es wolle), daß Johannes von dem gleichen Gotte berufen war, der Jesum zum „Herrn“ gemacht hat, so wird der Fall der Epistel dadurch beendet, daß es sich nicht um Menschen handelt, oder um Angeklagte vor Menschen, noch um menschliche Richter, sondern um Christus und seine Diener und Verwalter. Im Falle des Evangeliums: Gott hat gerichtet! Im Falle der Epistel: der Herr wird richten! Und alle Welt beuge sich und bete an!

4. ADVENT

I. Evangelium: Jo 1 19—28. Noch einmal predigt es der 4. Advent: Johannes war nur der Vorläufer, der Christus aber war Jesus und niemand als Jesus. Und noch einmal wird verkündet: Johannes selbst hat das eingesehen, bekannt und auch der Nachwelt zugerufen. Es gibt da keinen Zweifel mehr in der Welt. Auch daraus darf kein Zweifel genährt werden, daß doch die Taufe zuerst Johannes übte: es war dies nur eine Wassertaufe, die wirkliche Taufe hingegen übt man unter den Christen. „Dieses ist das Zeugnis des Johannes."

Das Geheimnis des Johannes-Evangeliums harrt weiter seiner Lösung. Aber soviel ist gewiß: oft und oft bearbeitet der Verfasser deutlich nichts Selbsterlebtes, sondern Stoffe, die ihm die christliche Verkündigung schon darbot. So zweifellos gerade hier in unserer Perikope. Die ganze Vorlage „Johannes-Jesus" ist traditionell. Und wenn der Täufer hier sich selbst die „Stimme" nennt (23), so sicherlich deshalb, weil Mt, Mc, Lc schon gesagt hatten, der Täufer sei die „Stimme" gewesen. Es kamen Pharisäer zum Täufer an den Jordan: hier kommen sie als Kommission; weil das Zeugnis des Täufers für Jesus dargestellt werden soll. „Juden" waren sie alle, die um Jesus und den Täufer: hier wird von den „Juden" aber aus einem Gegensatz heraus geredet, welcher von neuem erweist: der Verfasser steht der Sache als einer überlieferten, vergangenen, an den Tag gekommenen gegenüber. Die Taufe der Christen, als die einzig richtige Taufe, besteht schon zu der Zeit, da der Verfasser von der Taufe des Johannes als einer bloßen Wassertaufe redet. All das zeigt: wenigstens hier bearbeitet der Verfasser des Johannes-Evangeliums nichts Selbsterlebtes, nichts Selbstgesehenes, sondern die Tradition, die man etwa bei den andern Evangelisten vorfindet.

Selbstverständlich konnte der Verfasser des Johannes-Evangeliums diese „Neubearbeitung" des traditionellen Stoffes in unserer Perikope nur vornehmen, weil er selbst ein ganz Gewisses hatte, nun doch ein Selbsterlebtes, aber in ganz anderer Weise, als es das Miterleben der Vorgänge um den Täufer und Jesus mit sich gebracht hätte. Dieses ganz Gewisse und Selbsterlebte war eben die unbändige Sicherheit davon, daß Jesus der Christus sei und Johannes sein Vorläufer. Diese unbändige Sicherheit kam dem Verfasser offenbar in den traditionellen Erzählungen zu wenig zum Ausdruck. Sie kam dort zum Ausdruck, gewiß; aber nachdem man nun hinter Ostern und Pflingsten lebte, mußte die Synoptikerweise als zu schwach erscheinen. Man konnte das alles nun viel deutlicher, viel schärfer, viel majestätischer erzählen. Und der Verfasser des Johannes-Evangeliums tat das. Und er tat es an unserer Stelle vielleicht noch dazu mit der bewußten Wendung gegen die Johannes-Jünger seiner Zeit [1], die unbegreiflicherweise nicht einfach zum Christus-Jesus übergingen.

---

[1]) Handbuch 6 Exkurs zu Jo 1.7. Aber dort ist alles zu streichen, was aus der Mandäerliteratur dafür angeführt wird. Und dann schrumpft die „Gegnerschaft" der Johannesjünger doch recht zusammen! Vielleicht handelte es sich bloß um ein Nichtwissen von den Ereignissen nach der Hinrichtung Jesu oder doch nach der Auferstehung; wenigstens Act 18 24—19 7 legt ein solches „Nichtwissen" nahe, keine „Gegnerschaft".

Für uns liegt die Sache so: Die synoptische Darstellung der Angelegenheit „Johannes-Jesus" predigt uns deutlicher, daß Jesus der Christus und Johannes sein Vorläufer ist, als es die johanneische Darstellung tut. Aber damals war es offenbar anders. Es handelte sich ja um Orientalen und orientalisch Beeinflußte. Ihnen mußte sicherlich die johanneische Darstellung die letzte Entscheidung bringen. Und wir tun gut, da auch unser Christentum schließlich dem Orient entstammt, diesen Heimatboden des Christentums zu studieren, damit wir nichts aus der Acht lassen, was dem Urchristentum sein Besonderes gibt. Und so muß auch uns die johanneische Darstellung der Angelegenheit „Johannes-Jesus" etwas bringen, was die anderen Darstellungen doch nicht bringen.

Grundsatz: das Evangelium von Jesus dem Christus hat zu beginnen mit dem Zeugnis des Täufers für Jesus. Schon bei Mc liegt über diesem Stück etwas von dem Ausgang der Geschichte Jesu in die Herrlichkeit Gottes. Aber hier in der johanneischen Darstellung wird dieses Zeugnis des Täufers eingebaut in die welt- und gottesgeschichtliche Perspektive. Jesus ist der Messias, Johannes sein Vorläufer: durch die Verherrlichung Jesu nach seinem Tode liegt das deutlich und hell gemacht wie ein ewiges Licht über aller Welt. Das Gericht, das die Priester in Jerusalem über Jesus hielten, führte aber die Passion in die Herrlichkeit. So wollte es Gott! Und auf diese Weise wurde das Gericht über Jesus zugleich das Gericht über den Täufer: nun weiß man des Täufers Größe für alle Zeit und Ewigkeit, mag Herodes ihn hinrichten lassen, mögen die Priester in Jerusalem ihn als peinlich empfinden — durch das Gericht und die Verherrlichung Jesu ist der Täufer mitgerichtet, und mitverherrlicht in seiner Art, es ist nun alles klar in Gottes Willen. Darum also V. 19: die amtliche Befragung durch die Priester und Leviten, nämlich durch die Pharisäergesandtschaft — denn in dieser großen johanneischen Perspektive erscheint wie Jesus, so auch Johannes über die Gegnerschaft der Priester, Leviten, Pharisäer, der ganzen Judenschaft hinaus, von Gott in die rechte Stellung gebracht. Und auch das ist klar: mit Jesus verglichen ist der Täufer ein Nichts. Man darf ihn gar nicht mit Jesus vergleichen. Seine Größe liegt nur darin, daß er für Jesus zeugte. Darum dröhnt sein Schrei von Anfang der evangelischen Geschichte bis zum Ende und in alle Zeiten hinein: nicht ich bin der Christus — ich bin auch nicht Elia — ich bin nicht der Prophet, ich bin nur die Stimme: Bereitet den Weg, der Herr kommt! Denn nach mir kommt Er; ich trete in keinen Vergleich zu ihm, nicht einmal zu seinen Schuhriemen darf ich in Beziehung gesetzt werden. Ich bin nichts, er ist alles, der „Kommende", der „Herr". Auch meine Taufe ist nichts, des Herrn Taufe ist alles. Wohlverstanden: das alles wußte man seit dem Ausgang der Geschichte Jesu in die Herrlichkeit Gottes! Vorher hatte man Ahnungen, oder hatte sie auch nicht. Das Johannes-Evangelium aber gibt keinerlei Nachempfindungen dessen, was man zu Zeiten des Täufers und der Anfänge Jesu von alledem wußte, sondern das Johannes-Evangelium baut die ganze Sache in die wunderbare Verherrlichung des Christus ein, die vor aller Augen liegt. Es wird hier nicht historisches Material gesammelt, sondern hier wird mit dem ganzen Einsatz der glaubenden „Persönlichkeit" das Material verarbeitet — und so kommt die Wahrheit heraus, die der Glaube besitzt,

von welcher Wahrheit die Materialien nur Eruptivgestein sind. Welche Gewalt dieser Glaube an die nunmehr offenkundige Einzigkeit Jesu Christi besitzt, das erkennt man hier z. B. an dem Wegstoßen des Wortes „Er ist Elia“, das doch nach Mt 11 14 der Herr selbst von dem Täufer gesagt hat! Und das wiederum Mt 17 12 f. stark unterstrichen wurde! Der Christusglaube des Johannes-Evangeliums macht also auch solche Worte zu Wertlosigkeiten. Christus ist größer, als es Jesus selbst ausgesprochen hat! Gottes Taten haben mehr aus Jesus gemacht, als er selbst erzählt hatte!

II. Epistel: Ph 4 4—7. Zur Epistel des 4. Advent wurde Ph 4 4—7 wegen des Satzes „ὁ κύριος ἐγγύς“ (5). Und zwar nahm man das im Sinne der „liturgischen Wahrheit“; weil W e i h n a c h t e n kommt, ist der Herr n a h e, d a r u m bereitet euch auf Weihnachten mit Freude, Milde, Gebet: es kommt der Friede Gottes neu über euch, so lebt als in diesem Frieden!

Auch für Paulus selbst bildet das Sätzlein „ὁ κύριος ἐγγύς“ die wahre Mitte. Aber natürlich n i c h t auf einem l i t u r g i s c h e n U m w e g, sondern in der ganzen Feurigkeit eines letzten und größten Geschehens. Für Paulus ist es das e s c h a t o l o g i s c h e Kommen des Herrn schlechthin, hier vielleicht in einer noch konkreteren Form als sonst, nämlich im Hinblick auf das eschatologische Kommen des Christus zu seinem Märtyrer im Martertode [1]. Mit aller Wucht: „Der Herr ist nahe!“ Darum ihr zukünftigen Märtyrer, trotz aller Qualen, freuet euch! In dem Herrn, der nahe ist, der kommt, muß auch die Marterqual der Freude weichen. Gegen a l l e Menschen, selbst gegen eure Richter und Verfolger, seid so, wie der Herr es verlangte: wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die linke dar! Sorget nicht: was werden wir reden, was werden wir ausstehen müssen vor den Richtern? — sondern in eurem Gebet bringet das alles vor Gott, wenn ihr ihm danksaget dafür, daß ihr „im Herrn“ seid! Ihr habt den Frieden Gottes in Christo Jesu: der ist ein stärkerer Schutz in aller Wut der Feinde, denn Vernunft es erdenken könnte! Dieser Friede in Christo wird euch retten; ja Herzen und Sinne (Leiber?) wird er retten.

So etwa lautet es, wenn man den Märtyrergedanken durchführt. Aber in dem Philipperbrief selbst ist an unserer Stelle der Märtyrergedanke nicht so stark betont, wie wir ihn eben betonten. Darum bekommt gerade die Auslegung von M. Dibelius [2] ihren besonderen Wert, weil sie die Stelle so nimmt, wie sie da steht „Der Herr ist nahe“ — wir Christen sind „im Herrn“. Das eschatologische Kommen — und die Christen als das schon im Eschatologischen gesegnete Volk. Weil wir „im Herrn“ sind und der Herr eschatologisch nahe ist, darum k a n n nichts anderes ernstlich Platz greifen als die Freude. Die Freude ist da, mit dem Herrn, das ist Behauptung und Mahnung zugleich. Jede Stunde ist außerhalb des Christentums verbracht, war nicht „im Herrn“, wenn sie nicht in der Freude lag. Weil solche Freude euer ist, so seid doch gütig zu allen Menschen, nicht Angreifer, nicht Richter und Rächer, auf das alles kommt ja gar nichts mehr an, der Herr kommt! Auch die Sorgen laßt nicht über die Freude Herr

[1]) Darauf weist E. Lohmeyer hin („Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon“, 1930, S. 176 ff.).
[2]) Handbuch 11 zur Stelle.

werden oder der Freude allzu gefährlich nahen: die Sorgen gehören in das Gebet hinein, und das Gebet kann doch zu allererst nur danken, immer wieder danken, daß so Großes unser ist, daß wir „im Herrn" sind — so ist es schon erhört, wenn ihr eure Sorgen hineingießet in euer Flehen. Ihr seid im Herrn, der Herr kommt, der Friede Gottes, der in Christo Jesu euer ist, bleibt euer Schutz und Schirm in allem, und dieser Friede, der euch schützt, ist mehr, als alle Welt erdenken kann.

Der liturgische Umweg für uns: Weihnachten kommt; das bedeutet nicht: „Wir erinnern uns an ...", denn was wäre damit getan, daß wir uns wieder einmal Gedanken machten über etwas? Sondern es bedeutet: Christus, der in der Ewigkeit Lebende, erinnert uns! Christus erinnert uns daran, daß er da ist, daß er in die Welt kam, damit wir „in Christo" seien, damit wir Friede haben, damit wir „Lindigkeit" üben, damit wir Friede hätten und durch diesen Frieden Gottes in Christo Jesu beschützt und beschirmt würden! Christus selbst erinnert uns daran, denn er ist schuld durch seine Macht- und Erlöserherrlichkeit, daß Feste eingeführt wurden. Und er erinnert uns durch Weihnachten an die bestehende Erlösermacht, der wir als Christen zugehören. So spricht die Epistel uns an nicht sinnbildlich oder sonst gemäßigt, sondern mit der ganzen Fülle, in der Paulus sie den Philippern vermeinte. Die liturgische Wahrheit besteht, weil die eschatologische besteht, und die eschatologische besteht, weil die adventliche besteht! So haben wir in der Tat eine Epistel für den letzten Sonntag vor Weihnachten, die alle Höhen und Tiefen der letzten Stunde vor der Wiederkunft des Herrn in sich birgt — eschatologische Ethik.

Anmerkung. Was Luther V. 5 mit „Lindigkeit" übersetzte, τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν, meint nach allgemeiner Ausdeutung „die milde, nachgiebige Gesinnung"[1]. Die Vulg. übersetzt „*modestia vestra*". Bengel: *aequitas*. K. Barth: „Christen sind Menschen, die *lenes*, linde, mürbe gemacht, ‚windelweich' geschlagen sind, im Gegensatze zu den Unbegnadigten, die sich immer noch steif und borstig machen können"[2]. Luther EA 7, 118: „Vor Gott seid fröhlich allezeit, aber vor den Leuten seid gelinde"[3]. Lohmeyer: „Das Wort ‚milde' enthält nicht so sehr die Freundlichkeit der Gesinnung, die im Wohltun an anderen sich äußert, sondern die frohe Gelassenheit, die alles Leiden und Unrecht zu ertragen vermag"[4]. — Das „macht euch keine Sorge", μηδὲν μεριμνᾶτε (6), wird von den einen, z. B. M. Dibelius[5], auf Mt 6 25 und Lc 12 22 bezogen, von anderen, z. B. von Lohmeyer[6], vielmehr auf Mt 10 19. Der Unterschied ist groß; denn im ersten Falle (Dibelius) ist doch das Gebet die beste Arbeit, im zweiten Falle (Lohmeyer) ist das Gebet die einzige Art, in welcher man sich seinen Sorgen hingeben darf, man wirft sie betend auf Gott und entschlägt sich so ihrer. Lohmeyer zitiert Bengels Wort: *curare et orare plus inter se pugnant quam aqua et ignis*. Auf jeden Fall darf man darauf verweisen: das „Sorget nicht" an unserer Stelle wird nicht weitergedacht in der Form „Sehet die Lilien auf dem Felde, die Vögel des Himmels an", sondern in der Weise: „denn der Herr kommt", oder: „ihr seid in Christo", oder: „ihr habt den Frieden Gottes in Christo Jesu." — Auch die Gebets-

---

1) Handbuch 11 zu Ph 4 5.
2) Erklärung des Philipperbriefes, 1928, S. 119.
3) Bei Barth, Philipperbrief, S. 119.
4) Philipperbrief, S. 168. Lohmeyer verweist auf Sap 2 19 und Tit 3 2.
5) Handbuch 11 zur Stelle.
6) Philipperbrief S. 169.

stelle (6) ist nicht leicht zu übersetzen. Dibelius: „Laßt eure Wünsche bei allem Beten und Bitten mit Dank vor Gott kommen." Lohmeyer: „In allem Bitten und Flehen mögen eure Gebete mit Dank vor Gott kommen." K. Barth: „So oft ihr anbetet und bittet, laßt eure Anliegen mit Dank vor Gott kommen." Vulgata: „*In omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione, petitiones vestrae innotescant apud Deum.*" Sicher ist: der Satz ist keine Aufforderung zum Gebet, sondern zum Nichtsorgen; und er fordert zum Nichtsorgen auf, indem er darauf hinweist: wir können nur d a n k e n , daß wir in Christo sind; d a r u m ist kein Platz für Sorgen, weil wir in Christo sind, es ist Platz für das Danken; habt ihr *αἰτήματα*, so laßt sie Gott bekannt werden n i c h t durch *μεριμνᾶν*, s o n d e r n durch *προσευχή*, *δέησις*, n ä m l i c h durch eine solche *προσευχή* und *δέησις*, welche in Danksagung, *εὐχαριστία*, gehüllt ist. Die Übersetzung Luthers scheint doch die Palme auch heute noch zu verdienen; *ἐν παντί* ist Gegensatz zu *μηδὲν (μεριμνᾶτε)*: es gibt für euch nichts, was Objekt des *μεριμνᾶν* wäre, sondern „alles" ist Objekt des Dankens; nichts kommt vor Gott durch *μεριμνᾶν*, alles kommt vor Gott durch *προσευχή* und *δέησις* beim Danken, *εὐχαριστεῖν*.

III. Die liturgische Einheit. Im Evangelium steht Johannes der Täufer vor den Juden; der größere Hintergrund aber heißt: Jesus Christus vor den Juden. In der Epistel steht die philippische Gemeinde vor den „Menschen", den Sorgen, dem Ausgeliefertsein; der größere Hintergrund aber heißt: die Christenheit mitten in der Welt. Wie im Evangelium die Lösung lautet: Jesus ist der Herr, darum Johannes sein Vorläufer, darum das Judentum vorbei, so lautet die Lösung in der Epistel: Der Herr ist nahe, wir sind „im Herrn", darum die Sorgen vorbei, darum die Unsicherheit weg, darum Freude allein am Platze, Güte, Danksagung im Gebet; über alles siegt der Friede Gottes in Christo Jesu. Der Täufer wies auf den „Kommenden", nicht auf sich selbst; Paulus wies auf den „Nahen"; der 4. Advent weist auf den „Kommenden", den liturgisch „Nahen", also auf die Tatsache, daß auch wir durch Weihnachten wieder zum Frieden Gottes in Christo Jesu freudig, betend, danksagend bekehrt werden mögen.

ERSTES WEIHNACHTSFEST

I. Evangelium: Lc 2 1—14. Wenn das Weihnachtsfest nicht wäre und wenn sogar die Weihnachtsgeschichten nicht wären, so stünde die christliche Verkündigung dennoch genau da, wo sie jetzt steht, nämlich bei der Tatsache: Jesus ist der Christus Gottes. Das Fehlen des Weihnachtsfestes und das Fehlen der Weihnachtsgeschichten wäre gewiß, von heute aus gesehen, ein großer Mangel, nämlich für die ortsübliche Sitte, für die Sentimentalität und etwa für die Kinder. Das Christentum selbst ist weder eine Sache der Kinder noch der Sentimentalität noch der ortsüblichen Sitte; das Christentum selbst verkündet den Auferstandenen, und darum auch sein Leiden und sein Leben, aber immer das Leben des erwachsenen, in die Öffentlichkeit eingetretenen, getauften Jesus. Das ersieht man aus zwei wichtigen Tatsachen: 1. Jahrhundertelang bestand das intensivste Christentum, aber ohne ein Weihnachtsfest! 2. Derselbe Lc, der die Weihnachtsgeschichten sammelte und mit Genuß erzählte, läßt in den Act den Petrus, Paulus, Stephanus die Summe des Christentums verkündigen — aber niemals redet einer von ihnen über die Weihnachtsdinge!

Das heißt doch: man kann die Weihnachtsgeschichten lesen, lieben, und dennoch die Verkündigung davon frei halten; und nun gerade die fundamentale, das Christentum an Juden und Heiden bringende Verkündigung! Damit ist noch gar kein historisches, religiöses usw. Urteil über die Weihnachtsgeschichten gefällt; für Lc waren sie sicher genau so zuverlässig wie alles, was er in seinem Evangelium und in seinen Act erzählt. Aber gerade deshalb ist es von fundamentaler Bedeutung, daß Lc die Weihnachtsgeschichten nicht anrührt, sobald die christliche Verkündigung durch die Apostel und den Stephanus geschieht. Zu Zeiten des Lc stand es offenbar so: man wußte, wie gut die Weihnachtsgeschichten zu der Verkündigung „Jesus ist der Christus Gottes" paßten, aber man zog diese Geschichten durchaus nicht in die Verkündigung hinein, die Verkündigung selbst mußte rein erhalten werden; und ihre Reinheit bestand darin, daß sie auf den erwachsenen Jesus in der Öffentlichkeit, auf dessen Worte, Leben, Leiden, Tod, Auferstehung, Erscheinungen, Himmelfahrt, Geistsendung sich beschränkte. Man kam gar nicht auf den Gedanken, die blutige Ernsthaftigkeit der Verkündigung nun durch die Lieblichkeit der Weihnachtsgeschichten zu mildern oder auszuschmücken. Später kam man auf diesen Gedanken. An sich ist dieser Gedanke richtig, nämlich, daß die Verkündigung „Jesus ist der Christus Gottes" auch in den Weihnachtsgeschichten ausgedrückt werden kann; man kann mittels der Weihnachtsgeschichten die christliche Verkündigung auch leisten. Aber ob dabei nicht doch etwas verloren geht, das ist die Frage. Und ob man eine solche Vertauschung vornehmen darf, das ist die größere Frage. In Wirklichkeit nahm man ja allmählich eine Vermischung der eigentlichen Verkündigung mit den Weihnachtsgeschichten vor: es war eben alles Verkündigung, was in den Evangelien stand! Lc selbst hat nicht so geurteilt — und man kann sagen: auch Paulus nicht, ja das ganze NT nicht! Es wäre also wirklich die Verkündigung endlich einmal auf das einzuschränken, auf was sie die apostolische Predigt einschränkte! Dadurch würde sie wirklich nicht ärmer, sondern größer, markanter, uranfänglicher, apostolischer, kraftvoller, ernsthafter, dem Kreuz und der Auferweckung Jesu ausgelieferter. Da sich aber dagegen die Tradition der Christenheit von heute in einer Weise stemmt, die bei reformatorischen Christen und Kirchen wahrhaftig wundernehmen müßte, aber offenbar niemanden wundernimmt, so bleibt nichts übrig, als daß der Prediger an Weihnachten feierlich betont: Es ist immer Karfreitag und Ostern, auch an Weihnachten; ohne Karfreitag und Ostern gibt es unsere christliche Verkündigung nicht; die Lieblichkeit von Weihnachten darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die christliche Verkündigung schlechthin von Karfreitag und Ostern stammt und davon im Kerne lebt und leben muß. Die Weihnachtsgeschichten seien willkommen, aber sie können nichts anderes wollen, als im Lichte von Karfreitag und Ostern genommen werden. Karfreitag und Ostern heißt die Melodie, hingegen Weihnachten ist bloß eine liebliche Begleitmusik. Auch Weihnachten dispensiert nicht von der wirklichen, der ernsthaften, der apostolischen Verkündigung; diese kann nicht geleistet werden einfach mittels der Weihnachtsgeschichte. Wenn am 25. Dezember nicht Karfreitag und Ostern ist, dann ist auch nicht Weihnachten!

Es dient darum durchaus der Sache des apostolischen Kerygmas, daß, während die Kritik dem Karfreitag und Ostern im Grunde doch nichts anhaben kann, dieselbe Kritik für die Weihnachtsgeschichten einfach gefährlich wird. Das ist ein lapidarer Hinweis darauf: die christliche Verkündigung hat es ganz anders mit Karfreitag und Ostern zu tun, als etwa mit den Weihnachtsgeschichten; die Weihnachtsgeschichten sind nicht die apostolische Verkündigung, sondern Jesus-liebende Erbauung.

Sicher ist, daß Jesus geboren wurde. Sicher ist auch, daß seine Mutter wußte, wie es sich mit Jesu Geburt verhielt. Sicher ist auch, daß man seine Mutter um diese Dinge hätte befragen können. Aber beinahe sicher ist auch, daß man sie nicht befragt hat. Offenkundig war der Auferstandene, der in der Herrlichkeit Gottes Lebendige über alle Maßen wichtiger als sein ganzes Vorleben, aber am allerunwichtigsten seine Kindheit und Geburt. Auch seiner Mutter. Auch seinen Brüdern. Sie glaubten nach der Auferstehung, sie machten nicht Konversation. Erst recht hatte es die Verkündigung der Apostel und Jünger mit dem Auferstandenen zu tun, mit dem Herrn; nicht mit dem Kinde und mit den Geburtsgeschichten. So werden diese Geburtsgeschichten erst in einer Zeit wichtiger genommen worden sein, wo man die Mutter Jesu nicht mehr befragen konnte. Man sammelte nun, aus Verehrung für Jesus Christus, was an Geburtsgeschichten umlief. Und was umlief, lief eben um; kein Mensch kann sicher ausmachen bis auf den heutigen Tag, aus welcher Quelle das Umlaufende entsprungen. Man muß der Exegese dankbar sein, daß sie religionsgeschichtlich auf das „Woher" zu stoßen versucht; und es ist kein Grund da, warum sie diese Arbeit nicht so radikal als möglich tun sollte. Das christliche Kerygma steht ja auf ganz anderen Füßen. Aber für den Prediger des Kerygmas bedeutet die exegetische Arbeit die Mahnung, seine Verkündigung nicht auf die Weihnachtsgeschichten, sondern auf den vom Tode erstandenen Lebendigen zu gründen. Auch an Weihnachten. Tut er das, so können ihm die Weihnachtsgeschichten zwar nicht zum Ersatz von Karfreitag und Ostern, aber zum Widerspiel, zur Spiegelung, zur Folge des Karfreitag-Ostern-Kerygmas werden, und somit zu einer Unterstützung des eigentlichen Kerygmas. Denn es ist keine Kleinigkeit, daß der Auferstandene und Lebendige, der Herr, so stark in das ganze Denken der Christenheit hereingenommen wurde, daß alles Kleinere, Nebensächlichere, im Dunkel Liegende diesem gewaltigen Magneten folgte und so zu einem Sinn zusammengeballt wurde, der schließlich doch auch nur sagen will: „Er ist wirklich der Christus Gottes."

Konkret gesprochen: die Forschung ist heute der Ansicht[1], die lukanischen Geburtsgeschichten seien im Grunde Täufergeschichten, entstammend den Kreisen der Täufer-Jünger, konzipiert nach alttestamentlichem Vorbilde (Judic 13!), dann benützt, um so die „Verkündigung Mariä" zu schildern, vermehrt durch das „beabsichtigte überbietende Seitenstück" zu der Geburt des Täufers, nämlich die Geburt Jesu, von Lukas als Ganzes vorgefunden (Bultmann) oder von ihm kombiniert (Völter, Norden). „Halbverlorene Klänge aus der Kindheit Jesu mochten da und dort als leitende Motive der Dichtung wirksam gewesen

[1]) Siehe Handbuch 5 Exkurs „Zur Vorgeschichte".

sein, mit dem Finger nachweisbar sind sie nirgends mehr"[1]. „Sicherlich hat zwar die übermächtige Persönlichkeit des historischen Jesus die Phantasie angeregt, diese Phantasie aber, wie meist, so auch in der Geburtslegende wesentlich Altes nachgeschaffen, d. h. die bereits vorhandene Legende eines anderen auf Jesus übertragen (Greßmann) oder ein Urmotiv umgestaltet" (Norden)[2]. — Angenommen nun, dies wäre wirklich das letzte Wort der ntlichen Wissenschaft über die Weihnachtsgeschichten (aber wann spricht Wissenschaft ein wirklich „letztes" Wort? Sie will ja relativ sein und will, daß eine Ansicht von der anderen abgelöst wird); und weiter angenommen, alle NTler stimmten darin überein (das ist bis jetzt nicht der Fall; es gibt viele, die in den Weihnachtsgeschichten Zuverlässigkeit finden und es wird immer solche geben), so hätten die Weihnachtsgeschichten des Lc ihr Vorhandensein der absoluten Gewißheit des christlichen Kerygmas „Jesus von Nazareth ist der Christus Gottes" zu verdanken; als man die Geburt des auferstandenen lebendigen Herrn erzählen wollte, da war nichts da als Täufergeschichten aus dem Täuferkreise, und da suchte man die Geburt Jesu dem analog zu erzählen, aber aus dem Bewußtsein heraus, daß Jesus der viel Größere, der wirkliche Messias ist. Es könnte aber auch sein, daß doch einiges von der Kindheit und Geburt Jesu sich so nebenbei in das Bewußtsein Beteiligter eingegraben hatte, Material, das vorher von wenig Wichtigkeit, nunmehr höher denn Goldeswert wurde: dann wurde auch dies Material, das auf jeden Fall (immer nach der angenommenen, übereinstimmenden und letzten Meinung der ntlichen Wissenschaft) sehr, sehr gering war, in die neu und auf Jesus hin erzählten Täuferlegenden gewoben. Praktisch käme man dann in diese Lage: auf die Frage, wie es mit der Geburt Jesu gewesen sei, müßte man antworten, daß wir darüber nichts, gar nichts wüßten, denn die Weihnachtsgeschichten seien Phantasie. „Predigen kann ich natürlich nicht darüber, aber ich darf euch vielleicht heute abend einen Vortrag halten, in welchem ich die Sache klarlege." Oder aber: „Was wir über die Geburt Jesu wissen, ist so ziemlich gleich Null, immerhin können Reste von den unvergessenen Momenten in unseren Weihnachtsgeschichten stecken, darum wollen wir sie lesen und auslegen, da wir anderes nicht haben." Wohl gemerkt: das ginge nur und müßte gehen, wenn tatsächlich so das letzte, wirkliche letzte Wort der ntlichen Wissenschaft lautete, und wenn alle, aber auch alle NTler darin übereinstimmten. Solange aber die ntliche Wissenschaft in dem Rufe steht, daß eine Meinung die andere ablöst und ablösen soll („das Bessere ist der Feind des Guten"), und solange auch nur einige NTler den Weihnachtsgeschichten Vertrauen zu erkämpfen suchen, so lange wird die christliche Gemeinde es sich einfach nicht gefallen lassen, daß man die Weihnachtsgeschichten nicht als ganze Wirklichkeit nimmt. Und zwar nicht bloß aus einem intoleranten Standpunkt heraus, sondern aus dem Bewußtsein heraus, daß Lc diese Geschichten als Wirklichkeit nahm, daß eine ganze große christliche Vergangenheit sie als Wirklichkeit nahm, und daß immerhin auch heute noch etliche Forscher sie als historische Wirklich-

[1]) Handbuch 5 Exkurs „Zur Vorgeschichte" (H. Holtzmann).
[2]) So Klostermann, Handbuch 5 Exkurs „Zur Vorgeschichte".

keit nehmen. Wenn an Geburtsgeschichten Jesu nichts vorhanden ist als eben die bei Lc und Mt, so wird in der christlichen Gemeinde immer Lc und Mt mehr Vertrauen finden als die gesamte Wissenschaft! Daran ist nicht vorbeizukommen. Auch die Widersprüche zwischen den Geburtsgeschichten bei Lc und bei Mt werden stets als eine Schwierigkeit, aber nicht als eine Vernichtung der Wahrheit dieser Geschichten empfunden werden. „Widersprechen sie sich wirklich, gut, dann widersprechen sie sich doch nur für uns: für Mt und Lc und ihre Leser und Hörer, bis in lange christliche Zeiten hinein, waren es keine Widersprüche." So urteilt die christliche Gemeinde. Das heißt aber: die Christen, denen Jesus Christus Leben und Sterben ist. Es zeigt sich eben, daß die Kraft, die (nach der Annahme der ntlichen Wissenschaft) jene Weihnachtsgeschichten schuf, heute noch ganz genau so in der christlichen Gemeinde vorhanden ist: darum läßt sich die christliche Gemeinde die Weihnachtsgeschichten nicht verkleinern. Und die christliche Gemeinde urteilt aus dieser Kraft heraus: „Die NTler haben offenbar jene Kraft nicht mehr, darum kommen ihnen diese Geschichten in das kritische Element."

Was nun? Die christliche Gemeinde will die Weihnachtsgeschichten — der Prediger aber hat kritisch geschult zu sein und die kritische Lage dieser Geschichten zu durchschauen. Man könnte eine formale Auskunft wählen und sagen: Kritik ist Vernunftwerk, in der christlichen Gemeinde werden jene Weihnachtsgeschichten, wie sie aus dem Glauben entstanden, so noch im Glauben festgehalten. Gewiß; aber mit dieser Auskunft scheidet die christliche Gemeinde endgültig aus der Reihe der Ernstzunehmenden aus und rückt in den Winkel. Formal läßt sich die Sache nicht zu Ende bringen; man muß schon in die Sache hinein. Und da erkennt man: 1. Mag die Kritik die historische Zuverlässigkeit der Weihnachtsgeschichten erschüttern, was sie positiv zu deren Herkunft sagt, also die Ableitung aus den Täuferlegenden, ist doch nur ein Einfall und wenn ihn alle NTler teilten; 2. Ist es aber unmöglich, positiv etwas Hieb- und Stichfestes über die Herkunft der Weihnachtsgeschichten, falls sie der religionsgeschichtlichen Entwicklung entstammen, zu sagen, so darf man nicht vergessen: diese Geschichten liegen vor und wollen selbst als Geburtsgeschichten Jesu genommen werden, und Lc nahm sie so, und die folgende Christenheit auch — das ist etwas Positives, und wenn alle Kritik daran mit Messern und Säuren arbeitet; 3. Die Abbauarbeit der Kritik an diesen Geschichten macht große Hoffnungen in Zeiten, wo noch alles unkritisch festzustehen scheint, wo also der kritische Ansatz in die reinere Wirklichkeit zu führen verspricht, wo man die Kritik als das Öffnen lange verschlossener Fenster empfindet; wir stehen aber heute in der Zeit nach der Kritik — die Kritik hat durchaus nicht Letztes geleistet — das immer noch vorhandene Material lockt zu neuer Arbeit, nämlich zu positiver Bewertung, nun allerdings mittels der kritischen Neugewinnste. War in der Zeit der Kritik die Hoffnung da, alles restlos vernünftig erklären zu können, so ist jetzt, in unserer Zeit, die Hoffnung vorhanden, trotz der Kritik mächtige Bezirke aus dem Ruinenfeld der Überlieferung der Wirklichkeit zurückgewinnen zu können. Man setzt jetzt nicht ein mit dem Mißtrauen gegen die Überlieferung, sondern man setzt ein mit dem Vertrauen, und darin liegt eine Art Übereinstim-

mung mit der christlichen Gemeinde, die nie aufgehört hat, den Weihnachtsgeschichten Vertrauen entgegenzubringen.

Die v. 1—5 wollen auf jeden Fall Zeit und Ort der Geburt Jesu angeben und zwar 1—2 die Zeit, 3—5 den Ort. Die Zeitangabe in 1—2 braucht durchaus nicht als Phantasie angesehen zu werden, bloß weil in diesen Versen historisch-unhaltbares Detail vorkommt. Vielmehr ziehe man dieses historisch-unhaltbare Detail (Schätzung der Ökumene unter Augustus, in deren Durchführung die Schätzung des Quirinius einen Teil gebildet hätte) vom Ganzen ab, so bleibt als Zeitangabe: die Geburt Jesu fand statt unter der Regierung des Kaisers Augustus, aber nicht am Anfange dieser Regierung, sondern gegen den Schluß hin, als die Schätzung unter Quirinius war. Augustus regierte von 27 v. Chr. bis 14 n. Chr.; die Schätzung des Quirinius ist anzusetzen auf das Jahr 6/7 n. Chr.[1]. Man muß bedenken: in der Zeit, da Lc schrieb und die Geburt Jesu längst der Vergangenheit angehörte, ist eine solche ungefähre Zeitangabe mittels der Regierung des Kaisers und eines Ereignisses, das viel Staub aufwirbelte, das Nächstliegende. „Es war unter dem Kaiser Augustus, und zwar in der zweiten Hälfte seiner Regierung, so gegen die Schätzung des Quirinius hin." Auf ein Geburtsjahr kommt man damit nicht hinaus. Aber die Erzählung wird richtig die Zeitspanne angeben, innerhalb welcher das Geburtsjahr zu finden wäre. Ähnlich, wieder mit anderen Mitteln, Mt 2 1: „Zur Zeit des Königs Herodes." Also weder muß Jesus 6 n. Chr. geboren sein, noch die Schätzung des Quirinius verlegt werden, sondern volksmäßig, mit Quadern arbeitend, steht die Zeitangabe da: Kaiser Augustus einerseits, anderseits die Schätzung des Quirinius.

Die v. 3—5 erweisen, daß dem Lc Bethlehem als der Geburtsort galt, daß aber eine Erklärung nötig war, wieso der „Mann aus Nazareth" in Bethlehem, und nicht in Nazareth, geboren sein sollte. Auch dem Mt galt Bethlehem als Geburtsort Jesu — aber Mt dachte so an „Jesus von Bethlehem", daß eine Erklärung nötig war, wieso das „Kind von Bethlehem" zum „Mann von Nazareth" geworden sein soll! Soviel ist also auch den Geburtsgeschichten sicher: der erwachsene, lehrende, tätige Jesus, der „Meister", der „Menschensohn" war aus Nazareth kommend in die Öffentlichkeit eingetreten. Warum nennen dann die Geburtsgeschichten einen anderen Geburtsort, warum erzählen sie nicht, Jesus sei in Nazareth auch geboren worden? Der Grund, warum die Geburtsgeschichten Jesus in Bethlehem geboren sein lassen, kann an sich ein dogmatischer oder ein historischer sein. Dabei ist zu beachten, daß ein dogmatischer Grund die schlechthinige Voraussetzung hat, daß „die Dogmatiker" oder „der Dogmatiker", der ihn fand, in Jesus Christus die Erfüllung der Verheißungen, den wahren und einzigen Messias, den Christus Gottes er-

[1]) Hierüber berichtet nach dem neuesten Stand der Forschung Handbuch 5 zu Lc 2 1 ff. und Exkurs „Schatzung"; die Unmöglichkeit aller Harmonisierungsversuche geht klar daraus hervor. Man vergleiche aber doch W. Lodder, Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus, 1930, S. 95: „Bei dem *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* aus Lc 2 2 haben wir also an die Periode 9—4 v. Chr. zu denken." E. Klostermann, Handbuch 5, Exkurs „Schatzung": „Jedenfalls aber ist nach W. Webers Urteil eine neue Untersuchung des Fragenkomplexes auf Grund des heute zur Verfügung stehenden Materials notwendig geworden."

kannt hatte; so sehr erkannt, daß er, obwohl er über den Geburtsort Jesu nichts erfahren konnte, um der herrlichen Messianität Jesu willen überzeugt war, Jesus müsse in Bethlehem geboren sein, weil es vom Messias so in der Bibel stand, nämlich Micha 5 1! Hat also etwa Mt, oder die Christenheit um ihn oder vor ihm, den Geburtsort Bethlehem reinweg aus Micha 5 1 erhoben, so mußte zuerst das ganze große Kerygma als unabweisbare, als zwingende, als hinreißende Wahrheit dastehen, ehe ein solcher Fischzug gewagt werden konnte. Die Wahrheit des Christus Gottes war in der Bibel vorausverkündet, also was sollte Gott einen Propheten um das alte Bethlehem bemüht haben, wenn nicht für denjenigen, der Gottes wirklicher und einziger Christus ist, Jesus? So wird in diesem „dogmatischen" Falle die These „Bethlehem" zu einem indirekten Beweis für uns, was der Glaube der Urchristenheit Größtes in Jesus sah! Anderseits könnte natürlich auch eine historische Reminiszenz der Urchristenheit in dem „Bethlehem" ihr Recht fordern. Den Historikern ist das sehr unwahrscheinlich, ja einfach ausgeschlossen. Das bedeutet: prüft man die Akten zur Sache „Bethlehem", wie man es sonst in der Geschichtswissenschaft tut, so spricht nichts für die Sache, aber alles dagegen! Bei Lc z. B. soll die Spannung „Wohnort Nazareth — Geburtsort Bethlehem" historisch dadurch gelöst werden, daß die Nazarethbürger Joseph und Maria wegen des Reichszensus nach Bethlehem pilgern mußten. Daß ein allgemeiner Reichszensus unter Augustus stattfand, davon ist nichts bekannt; daß die Schätzung des Quirinius in Ausführung des Reichszensus geschah, ist auf jeden Fall unrichtig; daß Joseph wegen des quirinischen Zensus nach Bethlehem hätte wandern müssen, ist höchst unwahrscheinlich; aber daß er seine Gattin hätte mitnehmen müssen, ist ganz unmöglich. Demnach scheint man historisch nichts gewußt zu haben, als daß Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten aus Nazareth kam; die historische These „Geburtsort Bethlehem" wurde mit volksmäßigen Behelfen, aber nicht mit historischen Momenten gestützt! Es steht also so: In eine absolute Leere hinein, welche nichts über den Geburtsort Jesu enthielt, stellte man Micha 5 1, aus festem Glauben an den in Jesus gekommenen Messias. Schon Lc (vielleicht auch schon Mt) hatten nicht mehr jene Leere vor sich, sondern die Sicherheit: Bethlehem ist der Geburtsort Jesu! So behandelte man die Sache, wie wir heutzutage den historisch-sicheren Geburtsort eines Mannes behandeln, dessen Wohnort ein ganz anderer gewesen ist: wir suchen Verbindungslinien — Lc suchte ebenso Verbindungslinien. Daß Lc mit seinem Reichszensus eine schlechte Verbindungslinie zog, das schafft nicht die Tatsache aus der Welt, daß er felsenfest Bethlehem für den Geburtsort, Nazareth für den Wohnort Jesu ansah — nur wie die beiden Orte im Leben Jesu zu erklären seien, das wußte er nicht. Hingegen der historisch-kritisch geschulte Prediger des 20. Jahrhunderts weiß, daß Bethlehem aus Micha 5 1 stammt. Er könnte nun allerdings fragen: warum sollte der Einsatz von Micha 5 1 in die „absolute Leere" nicht auch das Historisch-Richtige, nicht den wirklichen Geburtsort Jesu getroffen haben? Jedenfalls war die Urchristenheit oder die zweite Generation davon überzeugt! Beruhigt er sich aber nicht dabei, so bleiben ihm, dem Prediger des 20. Jahrhunderts, folgende Möglichkeiten: 1. Er lehnt es ab, je noch etwas mit

„Bethlehem" zu tun zu haben. 2. Er trennt seine persönliche wissenschaftliche Einstellung von demjenigen, was er als Prediger im Rahmen des Üblichen zu sagen hat. 3. Er sieht das ganze Christentum als Poesie an, als lyrisch-dramatische „Erhebung", „Erbauung", und liebt und lobt „Bethlehem", den „dichterisch-wahren" Geburtsort der „lautersten Poesie der Welt". 4. Er nimmt die historisch-kritische Arbeit ganz ernst, hält sie auf ihrem Felde für absolut zuständig, erkennt ihr aber auf dem Felde des Glaubens, also des NTs, nur vorletzte Bedeutung zu. Also hier in der „Bethlehem-Frage": die historisch-kritische Arbeit hat zweifellos ihren Dienst mit allem Ernst und großem Scharfsinn getan — ihr Resultat liegt vor: Bethlehem, welches Mt und Lc für den Geburtsort Jesu hielten, ist dogmatisch, durch Micha 5 1, nicht historisch dazu geworden! Der moderne Prediger, der auf dem Standpunkt Nummer 4 steht, wird sagen: eine ausgezeichnete Erklärung, vielleicht die beste bisher, aber eben doch eine Erklärung der Tatsache, daß Lc und Mt Bethlehem für den Geburtsort Jesu halten — ich liebe die Erklärung, halte mich aber im Ernste an jene Tatsache; denn (Wissenschaft ist fortschrittsfreudig) es können da noch vielerlei andere Erklärungen im Laufe der Geschichte der Christenheit folgen! Bleiben wird immer (da ja wir den Geburtsort Jesu doch nicht feststellen können) die Überzeugung des Lc und Mt in der Bibel — und allerdings die dauernde Notwendigkeit für die Wissenschaft, diese Ansicht des Lc und Mt zu erklären. Heil allen guten Erklärungen! Aber im Ernstfalle, also in der Verkündigung und im eigenen Leben, halte ich mich an Lc und Mt! Nur die vierte Möglichkeit bietet dem christlichen Prediger einen dem NT entsprechenden Standpunkt, wenn auch die erste nur das eine gegen sich hat, daß hier der Prediger als Historiker arbeitet und nicht als Verkündiger des NT. Die Wissenschaft hat die Pflicht, das NT in die Welt des Geistes einzurücken, darum hinter das NT zurückzugehen; aber der christliche Prediger hat die Pflicht, nicht die Tätigkeit und Resultate der Wissenschaft zu verkündigen, sondern das NT selbst! Und wo er im NT auf Unstimmigkeiten, Widersprüche u. ä. stößt, hat er die Erklärungsbedürftigkeit zu konstatieren, aber nicht die zur Zeit geltenden Erklärungen an die Stelle des NT zu setzen. Was er von der Wissenschaft bzw. den zur Zeit geltenden Erklärungen direkt in die Verkündigungstätigkeit eintragen muß, das ist die Unbetontheit oder Betontheit einer Sache; hier z. B. die absolute Unbetontheit Bethlehems als des historischen Geburtsortes Jesu, aber ebenso die absolute Betontheit desselben Städtchens in der dogmatischen Linie Micha 5 1 — Messias — Christus Gottes[1]. Es bleibt dabei: Bethlehem ist dem Lc und Mt als Geburtsstadt bekannt, Nazareth als Wohnort und Jesus als Galiläer, und wie das zusammenstimmt, das wurde schon zu des Mt und Lc Zeiten so obenhin und ungefähr erzählt, denn über das „Warum" war man nicht so eines Sinnes wie über das „Daß". Darum empfiehlt es sich, auch aus dem zweiten Teile des v. 5 und dem v. 6 nichts herauszulesen, als wiederum die Überzeugung des Lc, daß als Jesu Geburtsort Bethlehem bekannt war.

In v. 7 kann die Krippe unmöglich aus dem Zuge der Reisegeschichte

[1]) Vgl. Fr. Torm, Hermeneutik des NT., 1930, S. 155; K. L. Schmidt, RGG [2] III Sp. 120 f.

erklärt werden, die Reisegeschichte, selbst ein bloßer Versuch, macht keineswegs Mangel an Raum in der Herberge und die Geburt etwa in einem Stall oder auf einem Futterplatz sonst nötig: hier stößt man vielmehr auf ein Neues. Daß dieses Neue eine Dichtung sei, und zwar wegen Ps 78 70 f., ist recht weit hergeholt; auch Is 1 3 hilft nichts, sondern hat höchstens Bedeutung, wenn die Krippe schon als die Wiege des Jesuskindes bekannt ist. Örtlicher Überlieferung in Bethlehem dürfte aber die Krippe auch nicht entnommen sein, da diese örtliche Überlieferung wohl nicht auf eine Krippe und etwa einen Stall oder Futterplatz im Freien hinwies, sondern auf eine Höhle oder Grotte[1], mit welcher Höhle oder Grotte dann wohl die religionsgeschichtlichen Beziehungen hergestellt werden können, nicht aber mit der Krippe. Die Krippe ist innerhalb der bei Lc anzutreffenden Stoffe selbständige Überlieferung; sie wird so erklärt: Maria und Joseph stiegen ab in einer Herberge, dort hätten sie sich in dem allgemeinen Wohnraum aufhalten können, wäre nicht die Geburtsstunde gekommen. Die Krippe bleibt; und sie macht eine Erklärung ähnlich der in v. 7 gegebenen nötig. An der Erwähnung der Krippe hängt aber auch — das ist sehr wichtig — die ganze folgende Geschichte 8—20. Sieht man hier zunächst ab von der Erscheinung der Engel, so kann man den Inhalt von v. 8—20 so ausdrücken: Hirten kamen des Weges daher und fanden das Kind in der Krippe, und das sprach sich als etwas Besonderes herum. Und zwar erscheint als dieses Besondere völlig das „Kind in der Krippe"; die Engelerscheinungen unterstreichen ja nur die Tatsache „Kind in der Krippe", sprechen diese Tatsache aus, nennen diese Tatsache den Hirten als ein „Zeichen". Man braucht nun durchaus nicht das Besondere, welches die Hirten meinten, mit dem Besonderen gleichzusetzen, welches nachher die Christen im Auge hatten, nämlich daß Jesus der „Herr" sei; aber soviel kann man erraten: es genügte der christlichen Erzählung schon, daß Hirten einmal in Jesus ein Besonderes gefunden haben wollten — sofort nahm die christliche Erzählung, also die Erzählung nach der Verherrlichung Jesu, dieses Besondere her und zog die Linien von da zu dem christlichen Besonderen. Das christliche Besondere aber war dies: Jesus ist in die Herrlichkeit Gottes eingegangen, ist der „Herr". Hatte man eine Überlieferung, in welcher die Hirten ein Besonderes gelegentlich der Geburt Jesu gemerkt haben wollten, so mußte dieses Besondere doch das Gegenstück zu der Verherrlichung Jesu sein; nämlich durch Tod und Auferweckung der Eingang in die Herrlichkeit, durch die Geburt der Ausgang aus der Herrlichkeit in die Verhüllung. Der Ausgang aus der Herrlichkeit ist auf der einen Seite Herrlichkeit Gottes, auf der anderen Verhüllung. „Herrlichkeit Gottes", das sind die Engel[2], aber nicht als Ersatz Gottes, sondern als Boten Gottes, als Worte und Deutung. Die Worte dieser Engel können dann nur

[1]) Vgl. Handbuch 5 zu Lc 2 1—20 und Lc 2 7; H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, 1903, S. 87 f. gibt außer den historischen Notizen auch die gegenwärtigen Lokalisierungen an. „Schon seit Justinus Martyr (160 n. Chr.) gilt die „Herberge" Lc 2 7 als eine Höhle." Arthur Drews, Die Marienmythe, 1928, S. 47 f. sieht darin die „Höhle der Erdgöttin" und führt aus Hieronymus Ep. 58 (an Paulinus) an, daß von der Zeit Hadrians bis auf diejenige Konstantins in der sogenannten Geburtshöhle Jesu zu Bethlehem Tammuz oder Adonis beklagt wurde.

[2]) Einen anregenden Aufsatz über „Engel" schrieb E. Peterson, Zwischen den Zeiten, 3. Jahrg., 1925, H. 2 S. 141 ff.: „Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis."

besagen: Was hier geboren liegt, das kommt aus der Herrlichkeit Gottes; das ist mehr als sonst Geborene, das ist Glück und Freude für euch, das ist der Erlöser, der Retter, der Heiland für euch. Und darum als Konstatierung dieses Ausganges aus der Herrlichkeit und Einganges in die Verhüllung jenes Wort: „Herrlichkeit in der Höhe für Gott und auf Erden Heil für die Menschen des Wohlgefallens“ — die Herrlichkeit Gottes bleibt und besteht bei Gott, aber in diesem Kinde wird sie den Menschen des Wohlgefallens als Heil in Verhüllung gegeben. Die christliche Auslegung des Besonderen erst konnte so reden, konnte auf diese Weise das Besondere, welches die Hirten in dem „Kinde in der Krippe“ gefunden haben wollten, zur letzten Deutung bringen; wie in dem auferstandenen, lebendigen Herrn das menschliche Leben und die göttliche Herrlichkeit eins geworden waren, so konnte das Besondere des „Kindes in der Krippe“ der christlichen Auslegung nichts anderes gewesen sein, als die Wirklichkeit desselben Einen. — So fügt sich die Weihnachtsgeschichte in das ein, was die eigentliche apostolische Verkündigung predigt; die Weihnachtsgeschichte darf aber nicht als diese eigentliche apostolische Verkündigung genommen werden. Sie ist eine Abbildung davon in einer Seitenstraße.

Anmerkung. Vers 9: „ein“ Engel des Herrn. — „Herrlichkeit in der Höhe für Gott“ usw. spricht wohl keinen Wunsch aus, sondern konstatiert, was nun ist, und werden wird; „der eschatologische Zustand“ wird geschildert „aus Anlaß der Geburt des *σωτήρ*“. Und zwar ist das *Gloria* nicht dreigliedrig zu nehmen, sondern zweigliedrig, die Glieder heben sich ab durch das „und“ vor „auf Erden“. Denn ein „und“ vor „den Menschen“ findet sich nur in wenigen Übersetzungen. Überhaupt darf man nicht lesen „den Menschen ein Wohlgefallen“, sondern „den Menschen des Wohlgefallens“ („den Menschen ein Wohlgefallen“ erst seit Chrysostomos!). „Menschen des Wohlgefallens“ können an sich Menschen mit guter Gesinnung sein, ebenso aber Menschen, die das Wohlgefallen Gottes besitzen. Hier dürfte es gleichzusetzen sein mit „allem Volk“ oder „dem ganzen Volke“ (10) und die Frommen überhaupt meinen als die Erwählten Gottes — im Munde der Christen geht es wohl schon auf „die zur Christusgemeinde Erwählten“.

II. Epistel: Tit 2 11—14. Die Epistel des 1. Weihnachtstages antwortet an dem Tage, da man die Geburt Christi feiert, auf die Frage: Was macht uns zu Christen? Die Antwort wird gegeben unter den drei Stichwörtern: *ἐπεφάνη, ἐπιφάνεια, παιδεύουσα (χάρις)*. Man ist ein Christ durch die Erscheinung der Charis, der Gnade; und ein solcher Christ hat die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi; und inzwischen, in dieser gegenwärtigen Weltzeit, ist die Gnade unsere Pädagogin. „Die Erscheinung der Gnade“ ist nicht etwa identisch mit der Geburt Jesu, sondern (14) mit dem Erlösungstode Jesu. Und die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi geht auf denselben für uns gestorbenen Erlöser, der in der *δόξα* wiederkommen wird: die Herrlichkeit erwarten dürfen ist jetzt, in dieser Weltzeit, unsere Seligkeit. Steht so alles auf den beiden Pfosten „Erscheinung der Gnade“ — „Wiedererscheinen des Erlösers in Herrlichkeit“, so liegt doch aller Nachdruck im Zusammenhang darauf, daß wir nicht umsonst in der Pädagogie der Gnade stehen. Denn dazu kam die Gnade, starb der Erlöser, daß er sich ein „erlesenes Volk“ schaffe, nämlich ein Volk, dessen Fanatismus gute Werke sind. Und diese guten Werke werden noch eigens aufgezählt:

weg von der Gottlosigkeit und den weltlichen Lüsten, hin zur Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit; näherhin sind damit all die Mahnungen wiederholt, die in v. 1—10 vorausgingen. Also die Weihnachtsmoralpredigt legt doch den Nachdruck nur so auf die Moral, daß diese eingespannt bleibt in die Ankunft der Gnade und in die selige Hoffnung auf die Wiedererscheinung Christi. Und in dieser Weihnachtsmoralpredigt wird nur scheinbar (ἐπεφάνη) der Weihnachtsgedanke angeschlagen, in Wirklichkeit ist von unserem Weihnachtston keine Spur darin, lauter Inhalt der apostolischen Predigt vom Gekreuzigten und Auferstandenen und Wiederkommenden wird gepredigt! Die Moral von 1 ff. mag so, wie sie dasteht, jüdischen oder heidnischen Ermahnungen nachgebildet oder direkt entnommen sein: sie wird dennoch hier nicht jüdisch oder heidnisch gepredigt, sondern wirklich christlich.

III. Die liturgische Einheit. Äußerlich: im Evangelium die Erscheinung des Erlösers auf Erden — in der Epistel das *ἐπεφάνη*. In Wirklichkeit: die Epistel lehrt durch ihre rein auf Kreuz und Auferstehung und Wiederkunft Jesu beschränkte Begründung, daß der eigentliche Weihnachtsgedanke kein anderer sein kann, als die reine apostolische Verkündigung von dem Gekreuzigten, Auferstandenen, Wiederkommenden. Die Epistel gibt die Parole aus: Auch an Weihnachten lebt man nur von Karfreitag und Ostern. Die Epistel erweist die Richtigkeit unserer These: die Weihnachtsgeschichten nehme man als Widerspiel, Gegenstück, Widerschein der eigentlichen Christusverkündigung, die Verkündigung aber bleibe stets „eigentlich“. (Über das „Weihnachtsfest“ siehe Näheres unter „Epiphanias“.)

ZWEITES WEIHNACHTSFEST

I. Evangelium: Lc 2 15—20. Der Inhalt dieser Perikope ist nichts anderes, als was der Inhalt der v. 8—14 auch darstellt. Um also am 2. Weihnachtstag ein abgeschlossenes Evangelium zu bekommen, muß man unbedingt 8—20 zusammennehmen in dem oben angegebenen Sinn. Nun verlangt allerdings die Gewohnheit, daß als „Weihnachtsevangelium“ 1—14 verlesen wird; aber das hindert ja nicht, daß man am 1. Weihnachtstage nur über 1—7 predigt, wenn man auch 1—14 vorgelesen hat. Am 2. Weihnachtstage ist aber zu raten, nicht bloß 15—20 zu verlesen, sondern richtig 8—20, und darüber zu predigen. „Zu predigen“ heißt natürlich, nicht „die Botschaft von Weihnachten verkündigen“, sondern die Botschaft der Apostel vom Gekreuzigten, Auferstandenen, Wiederkommenden verkündigen, aber nun auf ihr Widerspiel, ihren Widerschein, ihr Analogon in der Hirtengeschichte verweisen. Da die Hirtengeschichte schon oben behandelt wurde, so mögen hier nur noch kleine Verweisungen stehen. Wiederum ist in v. 16 „das Kind in der Krippe“ im Mittelpunkt der Erzählung. Das „Besondere“ dieser Sache veranlaßte die Hirten zur Mitteilung an alle, die sie trafen und überall nahm man die Sache mit Verwunderung auf. Die Hirten sind die Entdecker und Mitteiler des „Besonderen“ von damals. Auch die Mutter Jesu wird offenbar erst durch die Hirten auf dieses „Besondere“ hingewiesen: auch sie verwundert sich. Welches nun der ganze Umfang des „Besonderen“, welches den Hirten klar wurde, gewesen

ist, wissen wir nicht mehr, weil unsere Erzählung dieses „Besondere" der Hirten schon ganz christlich, und wahrhaftig vom auferstandenen und in die Herrlichkeit eingegangenen Herrn aus beurteilt, darstellt. Darum bleibt ja der Predigt nichts übrig, als sich auch an Weihnachten auf den auferstandenen und in die Herrlichkeit eingegangenen Herrn zu beziehen und nicht auf das „Besondere" der Hirten von damals. Freilich: das „Besondere" des Lc ist schon eingetaucht in die Offenbarung, die Karfreitag und Ostern bieten.

II. Epistel: Tit 3 4—7. Den Sinn erreicht man nur, wenn man statt mit v. 4 schon mit v. 3 einsetzt. Dann bedeutet die Perikope: Gedenket, was wir waren ohne Christus; gedenket, durch Christus allein sind wir, was wir jetzt sind. Unsere Lebensbeschreibung vor Christus, ohne Christus, geht nach dem allgemeinen Lasterkatalog, führt in die Verlorenheit (Gegensatz zu dem *ἔσωσεν* in v. 5); daß wir jetzt überhaupt ermahnt werden können (2 15 3 1), ja, daß wir *δικαιωθέντες* sind und Erben nach der Hoffnung ewigen Lebens, das kommt alles ganz und gar nicht von uns, also etwa von unserer Tugendhaftigkeit und Würdigkeit, sondern von der Rettung durch Christus, vom Christus allein, aus lauter Barmherzigkeit des Retters, unseres Gott-Erlösers, und der rettende Christus übte an uns sein Rettungswerk durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung mit dem Heiligen Geist, und dieser Heilige Geist ist durch Christus reichlich auf uns ausgegossen worden: durch diesen Heiligen Geist besteht alles, was wir sind.

III. Die liturgische Einheit. Wieder wie am 1. Weihnachtstage ist die äußerliche Einheit gegeben dadurch, daß eine Weihnachtsgeschichte im Evangelium, in der Epistel ein *ἐπεφάνη (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ)* steht. Aber die innerliche liturgische Einheit liegt wirklich darin: die Epistel wird für das Evangelium zur Mahnung, den erwachsenen Christus, den Herrn aus Tod und Auferstehung zu verkündigen, denjenigen, von welchem die Taufe und der Heilige Geist herkommt, durch welchen wir gerechtfertigt sind und Erben des zukünftigen ewigen Lebens. Ist die Hirtengeschichte von diesem Christus ein Strahl, gut für sie — wir aber schauen auf diesen Christus selbst.

SONNTAG NACH WEIHNACHTEN

I. Evangelium: Lc 2 33—40. Die Frage ist nicht: was war es historisch mit diesem Symeon, mit dieser Hannah? Sondern die Frage ist: was sagt der Christ Lc mit dieser Tempelgeschichte seinen Lesern und Hörern? Was sagt der Christ, der das aufschreibt, seinen Mitchristen bis auf den heutigen Tag? Nimmt man diese unsere Fragestellung an, so heißt das nicht einfach in der Tempelgeschichte eine Märchenerzählung erblicken, sondern man überläßt die wissenschaftliche Wertung dieser Tempelgeschichte eben der ntlichen Wissenschaft. Und wenn die ntliche Wissenschaft für unsere Tempelgeschichte auf Legendenbildung hellenistisch-christlicher Kreise, ja auf Legendenwanderung aus dem heidnischen Hellenismus in das hellenistische Judentum, vielleicht sogar auf Legendenwanderung aus dem Buddhismus in den Hellenismus hin-

weist[1], so ist das ihre Pflicht und Schuldigkeit. Das Faktische für uns besteht dennoch darin: Lc stieß auf Erzählungen, in welchen von jerusalemischen Juden Prophezeiungen gerade auf das Kind Jesus gerichtet wurden — und von der nach Ostern und Pfingsten eindeutigen Verkündigung „Jesus ist der Christus" her mußten solche Erzählungen der Vergessenheit oder der Winkelexistenz entrissen werden, denn sie entsprachen der Christus-Wahrheit, entsprachen ihr einfach als Erzählungen, ganz gleich, wie und wodurch sie aufgekommen waren. Und sie entsprechen der christlichen Wahrheit bis auf den heutigen Tag. Sobald man diese Tempelerzählungen von dem Berichter Lc aus liest, also von dem Christen Lc aus, wird alles deutlich: natürlich hatte Symeon den Heiligen Geist (25 f.), wenn er doch an dem Kinde Jesus den wirklichen „Trost Israels" merkte, denn zur Zeit des Lc nannte man ein solches Wissen um den Trost Israels „Glauben", und wer diesen Glauben hatte, hatte ihn durch den Heiligen Geist. Gewiß galt dem Sänger des *Nunc dimittis* (29 ff.) der Heiland als Heiland aller Völker, denn zur Zeit des Lc dachte man längst nicht mehr bloß juden-christlich. Die Verwunderung bei Jesu Vater und Mutter (33) darf nicht „systematisch" erfaßt werden, denn nach dem, was im Evangelium des Lc und des Mt steht, hätte die Verwunderung nun weiter nicht mehr sehr groß sein dürfen: sondern d i e s e Verwunderung in v. 33 ist die Verwunderung der gesamten Christenheit, daß der Auferstandene und in die Herrlichkeit Gottes aufgenommene „Herr" einst ein kleines Kind gewesen, das man in den Tempel trug, es ist eine Kontrast-Verwunderung, und der Kontrast konnte erst vom Evangelisten und der Christenheit richtig empfunden werden. So haben wir hier eine Kontrast-Verwunderung von dem eigentlichen Inhalt des Kerygmas aus. V. 34 f. zwingt denjenigen, der den Text aus der löblichen Haltung eines historischen Symeon heraus erklären will, zu einer nichtssagenden Allgemeinheit der Auslegung; hingegen derjenige, der ihn aus dem Herzen des Lc und der Christen nachempfindet, hält konkrete Christus-Tatsachen in der Hand: er w u r d e zum Falle vieler in Israel, ja zum Fall Israels als des auserwählten Volks überhaupt, dennoch zur Auferstehung derer, die auch aus Israel an ihn glaubten; er w u r d e zu einem Zeichen, dem widersprochen wurde und noch widersprochen wird, und wie heftig ist der Widerspruch! Nun w u r d e n die Gedanken derer offenbar, die auf den Messias zu hoffen vorgaben: ob sie wirklich dem Messias alles überließen oder doch nur der Eigenwilligkeit ihres Herzens nachhingen. Und n u n weiß man auch: ob dieses Sohnes d r a n g ein Schwert durch das Herz seiner Mutter, der Mutter eines Verurteilten, Hingerichteten[2]. Die Hannah-Geschichten sind viel farbloser in Hinsicht auf den Messias, konkreter in Hinsicht auf Hannah selbst; aus d i e s e r Geschichte ist nur ein Satz ein Christus-Satz, nämlich *καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν κτλ.*, denn dieses Sätzchen fordert: sie erkannte in dem Kinde den Messias, darum *ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ*, also *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ* = sie sprach von dem gefundenen Messias!

A n m e r k u n g. Vers 39: *εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ* wird am besten verstanden von Lc aus = „die Stadt Nazareth bekannt als Wohnort Jesu und

---

[1]) Handbuch 5 zu Lc 2 20.
[2]) Handbuch 5 zu Lc 2 35: Lc 23 49 und Act 1 14 könnten zeigen, daß für Lc Maria zur Zeugin der Kreuzigung wurde.

der Seinigen". V. 40: auch dieser Vers ist zu nehmen von der Christenheit aus: *σοφία* die uralte Bezeichnung für das Göttliche in Christus. Dieses Göttliche in Christo ist und bleibt das Göttliche G o t t e s, es wird nicht von Gott g e t r e n n t, darum *χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό* als das Hin und Her dieser *σοφία*.

II. Epistel: Gal 4 1—7. Wir sind zu Kindern und Erben Gottes gemacht durch Christus. Wollen wir also noch etwas zu Christus hinzu annehmen, und wäre es das Gesetz der Juden, so benehmen wir uns als Knechte. Niemand verweise auf die Zeit, da das Gesetz von Gottes wegen herrschte; denn jetzt hat das Gesetz aufgehört zu herrschen, Christus allein gilt; und wer sagen wollte: „War man damals Gottes durch das Gesetz, so wird es wohl auch jetzt so sein müssen", der soll bedenken, daß auch der Erbe, dem das väterliche Testament alles Vermögen des Vaters vermacht hat, unter Vormündern steht, und wie ein Sklave unselbständig ist — bis er mündig ist, dann aber hört die Unselbständigkeit auf und man merkt: er ist der Erbe. Bei uns hat die Sache durch Christus diesen Lauf genommen: wir s i n d selbständig, wir s i n d Erben und Kinder, also frevelt nicht gegen Gott, indem ihr wieder tut, als wäret ihr wie Unmündige oder wieder wie Sklaven! Ihr wollt es nicht glauben, daß ihr Kinder seid und Erben und daß die Zeit der Sklaverei und der Unmündigkeit für euch ein für allemal vorbei ist? So seht doch auf den Heiligen Geist, den Gott euch gegeben hat! Ihr könnet ja gar nicht beten „Abba, Vater", wenn es nicht der Heilige Geist, der Geist des Sohnes Gottes, in euch täte! „Folglich bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn: wenn du aber Sohn (bist, dann bist du) auch Erbe durch Gott"[1].

Das, was wir „Gesetz" nannten, erscheint hier speziell unter dem Namen *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, nämlich „die stofflichen Elemente, aus denen die Welt besteht", also vor allem die Himmelskörper, also eine Verehrung der Elemente und Gestirne, die schon vorhanden ist, sobald man die von dem Lauf der Gestirne abhängigen Feste Sabbath, Passah, Neujahr feiert, wie es denn v. 10 ausdrücklich heißt: „Tage beobachtet ihr und Zeiten und Jahre"[2]. Durch diese Spezialisierung wird diese Perikope direkt modern: denn daran ist kein Zweifel, daß heutzutage ins Christentum, auch in das evangelische Christentum, unter dem Namen „Sitte" ein Heer von Dingen eingebaut ist, die nach dieser paulinischen Schärfe geradezu Götzendienst, zum mindesten aber unnötig sind, wenn man doch den Christus hat. Und besonders um die Weihnachtszeit dürfte es sehr nötig sein, diese Perikope über die Weihnachtsgebräuche herfallen zu lassen.

III. Die liturgische Einheit. Als Epistel wurde die Perikope Gal 4 1—7 sicher dem Weihnachtsgedanken des Evangeliums zugesellt wegen des Anfanges: „Solange der Erbe noch unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven, obwohl er der Herr von allem ist, sondern er steht unter Vormündern und Verwaltern bis zu dem von dem Vater bestimmten Termin." Der Erbe in Sklavengestalt schien ja eine ganz genaue Formulierung für die Knechtsgestalt des Christus auf Erden, nun ganz besonders für die Kindesgestalt des „Herrn" zu sein; die „Vormünder und Verwalter" paßten unschwer auf Joseph und Maria,

[1]) Handbuch 10, Gal 4 7.
[2]) Vgl. Handbuch 10, zu Gal 4 3 und 10.

die in der evangelischen Perikope „die Eltern Jesu“ genannt werden; der „vom Vater bestimmte Termin“ ist auf Grund des christlichen Wissens um die Verherrlichung Jesu der vom Vater im Himmel bestimmte Termin der Verherrlichung Jesu. Aber auch die andere Stelle mag ebenso den Ausschlag gegeben haben: „Als aber die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetze (Geknechteten) loskaufe“, wobei die „Erfüllung der Zeit“ nunmehr auf die Geburt Jesu gedeutet wurde, während Gal sie sicher auf die Höhe des Lebens Jesu, auf seine öffentliche Erlösungstätigkeit bezieht, und den Sohnesnamen gebraucht vom historischen Leben Jesu, wie es durch die Verherrlichung und Erhöhung vor uns Christen steht[1]; „unter das Gesetz getan“, nahm man natürlich nun liturgisch von der Gesetzeserfüllung a n dem Kinde Jesu, wie sie im Evangelium des Tages erzählt wurde.

Uns kommt dieses Verfahren willkürlich und naiv vor. Und in der Tat ist es nichts anderes als die Methode, losgerissene Stellen für sich zu nehmen. Aber man nimmt diese losgerissenen Stellen für sich, nicht um damit den Text erledigt zu haben, sondern um ihn in die Festzeit einzufangen, dem Festgottesdienst aus der Schrift Festklang zu verschaffen, das Ohr zum Aufmerken zu zwingen — ist dies erst gelungen, so folgt die Auslegung dieses Textes im Zusammenhange. Die Frage wird sein, ob nicht die Alten auf diese Weise doch dem Texte oft überraschende Christus-Hinweise entnahmen, die uns fehlen. Z. B. v. 1 paßt doch überraschend auf die im Evangelium erzählten Eltern-Kind-Geschichten. V. 4 ist an sich durchaus keine Weihnachtssache (die kommt ganz nebenbei mit vor und ohne jede Absichtlichkeit) — aber auf die Weihnachtszeit angewandt wird der Vers nun doch wie neu. Gerade auf diese Weise, die uns willkürlich und naiv vorkommt, wird nun die eigentliche apostolische Verkündigung von dem auferstandenen und in die Herrlichkeit eingegangenen „Herrn“ auf Feste hingezogen, die, hätten sie nur das Recht, Texte an sich zu nehmen, die nach dem Literalsinn auch wirklich auf den betreffenden Festgedanken gehen, für immer zu einer Art *δουλεία* unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* verdammt wären, also zur Christus-Ferne, höchstens zu einer Art Jesus-Spiel. Die „liturgische“ Textauslegung hat a u c h ein Recht, weil das Kirchenjahr kein Spiel sein will, sondern die Wirklichkeit der Erlösertaten des ewigen Christus; bloß hat diese „liturgische“ Textauslegung kein Recht für sich, sie muß unbedingt eine Zelle sein in der Exegese des Literalzusammenhangs.

NEUJAHRSTAG

I. Evangelium: Lc 2 21. Hier geht alles darauf hinaus: der Name des in die Öffentlichkeit getretenen Meisters war nun einmal Jesus, und da dieses „Jesus“ (יֵשׁוּעַ von הוֹשִׁיעַ erlösen), natürlich g a n z erst im Lichte von Karfreitag und

[1]) Lietzmann hingegen sagt: „Also kommt bereits dem Präexistenten das Sohnesprädikat zu“ und verweist auf Rm 1 4 — eine Auslegung, die Fr. Loofs stets, m. E. mit Recht, bestritten hat. Der Text von Gal 4 4 ist seinem Inhalt nach, aber nicht auf die Reihenfolge dieses Inhaltes festzulegen, also Gesamtthema: „Gott sandte seinen Sohn“ = Christus war da auf Erden — und dieses Gegenwärtiggewesensein des Christus auf Erden wird nun so erzählt: Geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan.

Ostern, wundervoll auf den zum Erlöser Gewordenen paßt, so darf man den umlaufenden Erzählungen Glauben schenken, daß der Name nicht von den Eltern gefunden, sondern durch Gottes Offenbarung dem Kinde beigelegt wurde. Und so erzählt Lc diesen 21. Vers. Ob der Name wirklich bei der Beschneidung oder schon nach der Geburt gegeben wurde, spielt für uns keine Rolle: sicher ist, daß sein Name war Jesus. — Darum heißt Neujahr auch „Fest des Namens Jesu", was viel besser ist als „Fest der Beschneidung". Zu Zeiten des Lc war nun schon bekannt, daß „im Namen Jesu" Größtes begonnen hatte und fortgesetzt geschah. So wird der Name Jesus zum Erlöser-Signal bei Jahresbeginn, zur frohen Botschaft des Neuen Jahres.

II. Epistel: Gal 3 23—29. Auch die Epistel redet davon, daß durch Jesus, nämlich durch den Glauben, nämlich durch die Taufe, das Alte (hie Juden, hie Griechen, hie Knecht, hie Freier, ja sogar hie Mann, hie Weib) dahin ist — jetzt gilt der Christus Jesus, und wer an ihn glaubt, d. h. wer getauft ist, der ist gerecht, der ist ein Kind Gottes unter den Kindern Gottes, Erbe unter den Miterben, und, wenn man von Abrahams Samen reden will, der ist Abrahams Samen. Auch das vielgerühmte Gesetz — recht genommen war es doch bloß der Pädagoge, d. h. in diesem Falle der Tyrann, dem Gott uns überlassen hatte, solange wir noch nicht in Christo waren. Jetzt aber sind wir in Christo, jetzt haben wir das Pneuma Christi, jetzt sind wir getauft — also ist die Zeit des Pädagogen, des Tyrannen, des Gesetzes ein für allemal vorbei, und die Zeit des Glaubens ist da. Nun wird ja im 20. Jahrhundert keine große Freude darüber sein, daß das jüdische Gesetz abgetan ist! Aber der andere Pol unserer Perikope kann heute um so größere Aktualität haben: nämlich wir sind in Christo — da ist alles dahin, was nicht Christus ist! Der Kern der Reformation „allein aus Glauben, allein durch Christus" steht somit gegen die ganze Bemühung der Gegenwart „allein durch den Menschen". Das mag wahrhaftig ein Blitzstrahl sein am Beginne des Neuen Jahres.

Anmerkung. V. 23: „der Glaube" als Gegensatz zum „Gesetz" weist in die Richtung, die Lietzmann Handbuch 8 nach Rm 4 25 Exkurs „Glaube" unter f) beschrieben hat und die mit „Christentum" wiedergegeben werden kann; wir können auch sagen: „die Existenz, in welche Gott uns tat durch Christus." — V. 27 „denn ihr alle, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen", erweist: „Christentum" im objektiven Sinne ist dasselbe wie „in Christo sein", dasselbe wie „im Glauben sein", dasselbe wie „das Pneuma Christi haben", dasselbe wie „Christum angezogen haben", dasselbe wie „getauft sein" usw. (vgl. Handbuch 8 zu Gal 3 27—29). Es geht immer darum: Christus tut — nicht wir tun.

III. Die liturgische Einheit. Äußerlich dürfte gerade die Erwähnung der Beschneidung in der evangelischen Perikope zur Hereinnahme der epistolischen Perikope geführt haben; die Beschneidung als Tribut an das Gesetz, der immerhin für einen Heidenchristen merkwürdig blieb. Die Epistel tut darum jeden Gedanken daran ab, als gelte für uns das Gesetz, weil man Jesus dem Gesetze der Beschneidung unterwarf. Sehen wir hingegen darauf, daß nicht die Beschneidung, sondern der Name Jesus die Hauptsache in der evangelischen Perikope bildet, so wird die epistolische Perikope zum Christus-

Hymnus der Kinder Gottes, mögen sie kommen aus dem Gesetze oder aus dem Heidentum.

SONNTAG NACH NEUJAHR

I. Evangelium: Mt 2 13—23. Mt sammelte hier drei Geschichten: a) 13—15; b) 16—18; c) 19—23. Es sind wirklich d r e i Geschichten, sonst hätte 19—23 an 15 angeschlossen werden müssen; was 15 erzählt ist, wird 19—23 noch einmal, nun ausführlicher, erzählt; 16—18 bezieht sich zwar auf die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenland, bringt aber selbständigen Inhalt. Dem Sinne nach kann man also a und c in der Praxis zusammennehmen, aber b muß man mit 1—12 zusammen behandeln.

In a und c erscheint auch bei Mt die Verlegenheit der Urchristenheit hinsichtlich der Jesus-Orte: Bethlehem steht der Urchristenheit als Geburtsstadt fest, Nazareth als Wohnstadt, aber man weiß nicht recht, wieso der in Bethlehem Geborene in Nazareth wohnte oder wieso der in Nazareth Wohnende in Bethlehem geboren sein soll. Im Gegensatz zu der Lösung der Schwierigkeit bei Lc kennt Mt Geschichten, in welchen der Wohnort der Eltern Bethlehem war und darum Bethlehem der Geburtsort Jesu, Nazareth aber erst Wohnort wurde nach einer Flucht aus Bethlehem in das Ausland[1].

Der Inhalt von a wird exegetisch zurückgeführt auf Hos 11 1 „da Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief ihn, meinen Sohn, aus Ägypten"; wörtlich aus dem Hebräischen: „Denn ein Knabe war Israel und ich liebte ihn und aus Ägypten rief ich meinem Sohne." Man müßte in diesem Falle annehmen, daß entweder Mt selbst oder der Volksmund die V e r l e g e n h e i t „Bethlehem-Nazareth" aus dem AT zu lösen gesucht hätte. Das setzt voraus, daß die Lösung des Lc nicht oder noch nicht bekannt war oder daß sie gegenüber einer Stelle des AT als geringwertig beurteilt wurde. Dann bedeutet die Lösung des Mt: Wenn man über die Geschichte des Erdenlebens Jesu im Unklaren ist, so gibt das AT den Ausschlag; speziell: wenn man über die Verbindung „Nazareth-Bethlehem" nichts Sicheres weiß, so sehe man in das AT! Auf jeden Fall steht auch hinter dieser Lösung die absolute Sicherheit des christlichen Kerygmas „Jesus ist der Christus Gottes" in der Form: „Jesus ist der Sohn." Wo daher im AT vom Sohne gesprochen wird, da ist von Jesus gesprochen. Wiederum kommen wir darauf hinaus: die christliche Verkündigung bleibt ganz bei dem Kerygma, aus diesem Kerygma folgt erst, was man die Kindheitsgeschichten nennt. Denn wie selbstverständlich muß die „Sohnschaft" gewesen sein, bis man eine Stelle bei Hos unbedenklich auf Jesus deuten konnte! Als Geschichte J e s u nehmen konnte! Das ist wichtiger, als die ganze Frage nach dem Ursprung des Inhaltes von a!

Schon in a ist die Grausamkeit des Herodes der Hintergrund; in b wird dieses Motiv näher ausgeführt. Aber man darf nun nicht vergessen: daß Herodes das Kind Jesus töten will, das bedarf doch des sicheren Wissens, es sei in Jesus ein König der Juden erschienen! Das wußte man aber in größtem Ausmaße

---

[1]) Handbuch 4 zu Mt c. 2.

erst zu Zeiten des Kerygmas! Herodes als der grausame Hintergrund bedeutet nichts Geringeres als das Bekenntnis: Jesus von Nazareth ist der „Herr"! Somit wird der Inhalt von b erst zutreffen für die Christenheit nach Karfreitag, Ostern, Pfingsten. Der Kindermord von Bethlehem bringt das Karfreitag-Motiv in „herodischer" Form in die Kindheitsgeschichte! Zugleich: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!" (Mt 27 25). Die Christenheit redet, schreibt, hört, liest, — und nicht die der Kindheit Jesu Gleichzeitigen. Das Kerygma triumphiert, nicht die Anekdote.

In c tritt zu der Grausamkeit des Herodes auch die grausame Gesinnung des Archelaus[1]. Es gilt, den „Herrn" zu bewahren vor den Methoden der orientalischen Fürstenhöfe. Voraussetzung bleibt: Jesus ist König.

Anmerkung. Daß Jesus Christus zur Zeit der Urchristenheit „der Nazoräer" (nicht der Nazarener! Erst recht nicht: der Naziräer!) genannt wurde[2], ist Tatsache; man braucht ja bloß die Act zu lesen. Mt wußte offenbar so wenig wie wir eine Erklärung für diesen Namen Nazoräer. Er bringt ihn mit Nazareth zusammen; also sucht Mt Vorhandenes zu erklären, er schafft nicht Neues mit Hilfe des AT (hier mit Hilfe „der Propheten", welcher?). Dann müßte man aber Gleiches annehmen für 15 und 18; nicht Mt schuf die Geschichte a aus Hos und die Geschichte b aus I Mos, sondern ihm schon Gegebenes, Vorhandenes erzählt er, um daran zu knüpfen: damit wurde dann auch erfüllt das AT. (Vgl. Handbuch 4 Exkurs „Charakter und geschichtlicher Wert von Mt 2".)

II. Epistel: I Petr 4 12—19. Ein Traktat vom Leiden der Christen. Das Leiden der Christen hat eine andere Art als das Leiden der Mörder, Diebe, Verbrecher, Belästiger ihrer Mitmenschen[3]. Natürlich können auch Christen — es sollte nicht sein — unter die Mörder, Diebe usw. gezählt werden müssen, dann handelt es sich aber nicht um ein christliches Leiden. Das christliche Leiden ist Verfolgung um Christi willen (14). Darum bedeutet es: Teilhaben an den Leiden Christi (13). Somit kann es für Christen nichts Befremdliches sein (12) und kein Grund, sich zu schämen (16). Der große Zusammenhang, in welchem das christliche Leiden steht, heißt: das Gericht Gottes hat begonnen (17)! Hat aber Gottes Gericht begonnen, so kommt bald die Offenbarung der Herrlichkeit Christi (13). Ihr merkt es daran, daß vor Gericht der Heilige Geist auf euch ruht (14). Ihr dürfet euch dieser Leiden wirklich freuen (13), denn bald werdet ihr endgültig jubeln und fröhlich sein können (13). Saget nicht: warum werden wir geplagt, und den Ungläubigen geht es nicht also? Denn wenn das Gericht Gottes so bitter bei uns anfängt, dann möchte ich nicht wissen, was den Ungläubigen in diesem Gericht noch zuteil werden wird (17 f.). Tuet nur weiter alles Gute und überlasset dem eure Seelen, der alles so geschaffen hat; er ist treu.

Anmerkung. Der bei Luther v. 14 stehende Zusatz „bei ihnen ist er gelästert, aber bei euch ist er gepriesen" ist zu streichen. Zu v. 19 urteilt

---

[1]) Handbuch 4 zu Mt 2 22.

[2]) Über „Nazoräer" siehe auch H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage, S. 14, wo Nöldekes Ansicht, „N." sei soviel wie „Christ" gewesen, als „wieder erwägenswert" erscheint.

[3]) Vgl. Handbuch 15 zu I Petr 4 16 (Exkurs zu *ἀλλοτριεπίσκοπος*).

H. Windisch[1]: „Hier bricht eine vom spezifisch christlichen Erlösungsglauben ganz unabhängige Frömmigkeit durch, die durch die drei Worte: Schöpfung, Werktätigkeit und Vorsehung bestimmt ist." In dem obigen Texte wurde der v. 19 in den christlichen Zusammenhang eingebaut; nimmt man ihn in der Auffassung von Windisch, so dürfte es nicht heißen „der alles so geschaffen hat", sondern: „der euch geschaffen hat". Bei der Auffassung von Windisch müßte in der Praxis der 19. Vers eine eigene Predigt geben, die ganz anders orientiert ist als 12—18. Da aber alles darauf ankommt, die eigentlich christlichen Töne wiederum zu singen in dem Lärme dessen, was so obenhin alles „Christentum" heißt, so streicht man besser den v. 19 aus der praktischen Behandlung weg und überläßt ihn den Dogmengeschichtlern.

III. Die liturgische Einheit. Zweifellos wird die Herodes-Ägypten-Geschichte des Evangeliums durch die Perikope I Petr 4 12 ff. als ein Leiden Christi hingestellt! Es entspricht das unserer Behauptung: das Karfreitag-Motiv, wenn auch in herodianischer Form, wird im Evangelium angeschlagen. Jesus leidet schon als Kind Verfolgung und Todesnähe, schon über dem Kinde wird der Karfreitag sichtbar. Christen sind „in Christo", somit auch „im Leiden Christi", damit sie in seine Herrlichkeit eingehen. Wiederum ist es die Epistel, die jede Spielerei mit dem Kinde Jesus ausschließt und mit Entschiedenheit auf die Passion Jesu Christi, wie sie in der Christenheit gilt, hinweist.

EPIPHANIAS

I. Evangelium: Mt 2 1—12. Es gilt herauszubringen, was für uns, heute, auf Grund der Magier-Geschichte feststeht. Das ist eine andere Fragestellung als die nach der Geschichtlichkeit der in der Magier-Erzählung berichteten Ereignisse. Wir hindern nicht die Kritik, aber wir sind überzeugt, daß gerade die kritisch behandelte Magier-Erzählung nicht in die Rumpelkammer der Religionsgeschichte gehört, sondern in die nächste Nähe zu dem Christus, den auch wir als unsern Herrn bekennen. Das steht nun für uns, heute, auf Grund der Magier-Erzählung fest: 1. Der Urchristenheit galt Bethlehem in Judäa als der Geburtsort Jesu; 2. im Zusammenhange mit der Geburt Jesu von Judäa reden, hieß den urchristlichen Kennern der Geschichte unbedingt Herodes den Großen nennen, und das bedeutet: Herodes den Grausamen; Geburt Jesu, Judäa, Herodes — es riecht nach Blut; 3. Wurde trotz der Grausamkeit des Herodes Jesus in Bethlehem in Judäa geboren, so konnte das nach urchristlichem Urteile nur ohne Wissen des Herodes geschehen sein; denn die Urchristenheit wußte ja, seit Ostern und Pfingsten, daß in Jesus der über alle Wirklichkeiten wirkliche „König", der „Herr", erschienen war; und so konnte sie den Gedanken „Herodes-Jesus" nicht anders denken, als nach Art der herodianischen Tyrannis; 4. Wiederum mußte es diesen urchristlichen Kreisen als höchst unpassend erscheinen, daß nichts bekannt war von einer Huldigung des irdischen Königtums vor dem neugeborenen „Herrn"; so war man offenbar dankbar dafür, daß eine Erzählung umlief, nach welcher dem Jesuskinde Ausländer huldigten, zudem Ausländer, welche geheimes Wissen hatten; 5. War so die für manches

---

[1]) Handbuch 15 zu I Petr 4 19.

urchristliche[1] Gemüt unerträgliche Stille der Weltgeschichte um das neugeborene Jesuskind durch die Magier-Ankunft einigermaßen erträglich gemacht, so wurde diese Stille geradezu abgelöst von der Musik der Sphären durch eine andere Erzählung: ein Stern, der Stern des Messias sei erschienen. Was nun jenem Teile der Urchristenheit die Hauptsache war, das ist auch uns die Hauptsache, nämlich: Jesus Christus, unser Herr, den wir seit Ostern und Pfingsten kennen. Aber auch uns bleibt es nicht erspart, diesen unsern Herrn als einen Juden geboren zu denken, also irgendwo, zu irgendeiner Zeit, unter irgendeiner Herrschaft, unter irgendwelchen gleichgültigen oder neid- und bosheiterfüllten Menschen, und auch uns ist das wie eine Störung unseres Christus-Denkens. Und so sind auch wir dankbar, aus alter Christen-Menschlichkeit Erzählungen zu haben, die diese Störung ausgleichen. Natürlich liegt nicht so viel daran, daß diese Störung ausgeglichen wird, wie daran, daß der „Herr" von Karfreitag, Ostern, Pfingsten lebt und wirkt. Aber immerhin. . . . Natürlich geraten wir nicht in die geringste Verlegenheit, wenn die Kritik uns jene Erzählungen als in der religionsgeschichtlichen Apotheke gemischt verdächtig macht[2] — uns ist die Hauptsache, daß jene urchristlichen Erzähler dieser Geschichten an Christus so felsenfest glaubten, daß sie sogar für seine Geburtszeit solche Erzählungen hören wollten, um ihn, den sie liebten, schon als Kind nicht verlassen denken zu müssen.

Anmerkung. Am wenigsten bedrückt uns das Bedenken: Herodes sei doch schon vier Jahre vor unserer Zeitrechnung gestorben; denn aus v. 1 lesen wir heraus, daß die Urchristenheit, die mit ungefähren Angaben der Zeitspanne, innerhalb welcher Jesus geboren wurde, zufrieden sein mußte, auch auf die Zeit Herodes des Großen verwies. So halten wir fest: der Urchristenheit galt als die Zeitspanne, innerhalb welcher die Geburt Jesu anzusetzen sei, a) die Regierung des Augustus, b) die Schätzung des Quirinius, c) innerhalb von a und b die Regierung des großen Herodes. Das Geburtsjahr kann man mit all dem nicht berechnen, man wird überhaupt wenig rechnen können im NT, aber als ungefähre Zeitangabe aus der Erinnerung der Urchristenheit bleibt die Sache wichtig. — Dagegen ersieht man aus der Literatur, wie wichtig doch vielen die Historizität der Magier und ganz besonders des Sternes ist[3]. Aber geht nicht aus der Kritik am „Stern" ein großer Gewinn hervor? Gerade diese Kritik weist uns wiederum auf denjenigen allein hin, der selbst der Stern ist, auf den „Herrn der Christenheit". Alle Staffage von Epiphanias, der Stern, die Magier, Herodes und alle Hohenpriester und Schriftgelehrten zusammen, alle diese Staffage lasse man doch ruhig im Feuer der Kritik — uns soll alles recht sein, was dabei herauskommt; denn unser Stern ist Christus selbst. Und dieser unser Stern ging auf an Karfreitag, Ostern, Pfingsten! Und weil er in der Passion und Verherrlichung aufging, darum ist er die Erfüllung aller Sternmärchen, Sternerzählungen, Sternweissagungen und Sternanbetungen der Religionsgeschichte.

[1]) Auch manchen Modernen ist sie verdächtig! Wir sind an den Lärm gewöhnt, an die Reportage, an die „Illustrierten" — und treiben nun von hier aus Theologie.

[2]) Handbuch 4, Exkurs zu Mt c. 2.

[3]) Vgl. Handbuch 4, Exkurs zu Mt c. 2 und zu Mt 2 2; dazu auch H. Greßmann, Der Messias, 1929, S. 37: „Der Stern, der die Magier aus dem Morgenlande geleitet, ist die Begleiterscheinung einer göttlichen Epiphanie und im Grunde identisch mit dem neugeborenen König der Juden." G. vergleicht Ps 110 3 „Auf den heiligen Bergen zeugte ich dich aus dem Schoße der Morgenröte". Die Morgenröte — eine Göttin! Daher auch das Spottbild auf den Morgenstern, der gefallen.

II. Epistel: Is 60 1—6. Aus dem „Trito-Jesaja" — „nachexilische Stelle" — hinter diesen gelehrten Worten liegt eine Hölle und ein Himmel. Eine Hölle: wohl gab es nach dem Exil wieder einen Tempel, aber die große Hoffnung Israels war nicht erfüllt worden. Ein Himmel: aber sie w i r d erfüllt werden, seht hier, w i e es sein wird in und nach der Erfüllung! Eigentlich können mit gutem Gewissen nur die C h r i s t e n diese Perikope lesen, nämlich diejenigen Christen, die alles Unbedingte und Ewige erfüllt sehen in ihrem Christus. Die es fertig bringen, gegen den Augenschein der Weltlage dem Christus als der Erfüllung aller Weissagungen und der letzten Hoffnungen zuzujubeln. Im Tal der Tränen alles wie einst und nichts anderes — aber Christus ist gekommen. Wer so glauben und beten kann, der liest mit ganzem Herzen und allem Beifall diese alttestamentliche Epistel. Und: jüdisch gibt sie nur einen Märchensinn, auf christlich ist sie ein *soli Christo gloria*. Etwa so kann man das Jüdische christlich lesen: Leuchte nun, Christenheit, der Herr, dein Licht, der Christus kam und ist da (1)! Alles wie einst im Dunkel auf Erden, gewiß, aber sage „Christus" und du weißt: um dich ist lauter Licht (2). So groß ist das Licht um dich, daß einst Heidenvölker mitsamt ihren Königen diesem Lichte nicht widerstehen konnten, wandelten ihm zu und wurden Christen. Ist die Menschheit auch heute anders, Christus ist derselbe, das Licht blieb und bleibt, er, der Herr (3). Es kann nicht ausbleiben: wenn die Christenheit noch so weit weg ist von Christus, sie muß wieder zu ihm kommen. das Licht ist so groß und stark (4). O Christenheit, noch Großes steht bevor (5. 6).

A n m e r k u n g. Der Literalsinn, auf jüdisch, bleibt aber dieser: Endlich kommt der Herr und macht dich wieder und noch mehr als je zum Mittelpunkt aller Glückseligkeit, o Zion (1). Der Gegensatz wird groß sein: überall in der Heidenwelt Dunkel, aber Zion so im Glanze (2), daß die Heiden und ihre Könige herbeikommen, zu staunen und um Teilhaberschaft zu bitten (3). Dann kommen zurück alle deine Verbannten aus dem Exil (4), dann bringen sie mit sich all ihren Reichtum (5), ja der Reichtum der ganzen Welt wird nach Zion gebracht (6).

III. Die liturgische Einheit. Äußerlich: der Stern, der die Magier führte, wird in der Epistel erkannt als das Licht, das über Zion kommt, nämlich die Herrlichkeit des Herrn. Die Magier selbst erhalten ihr Gegenstück in den „Heiden" Is 60 3 und 6. Die Schätze der Magier, Gold, Weihrauch und Myrrhen nimmt man als Erfüllung der Weissagung Is 60 6: „Sie werden aus Saba alle kommen, Gold und Weihrauch bringen und des Herrn Lob verkündigen." Und der König Herodes, der nicht zum Jesuskinde kam, steht klein da, gegenüber den Königen von Is 60 3, die „im Glanze wandeln, der über dir aufgeht". (Die „heiligen drei Könige" scheinen also der L i t u r g i e ihre Entstehung zu verdanken, der „liturgischen Einheit" von Evangelium und Epistel!)

Innerlich: da das Evangelium die Erfüllung der Epistel sein will (liturgisch gesprochen!), so rückt dadurch alle Kleinmalerei des Evangeliums ganz in den Hintergrund, denn weder der Stern des Evangeliums, noch die Magier, noch Herodes, noch die Hohenpriester, noch Gold, Weihrauch und Myrrhen, noch sonst etwas sind im Ernste Erfüllung des vom Propheten so mächtig Geschauten: diese Erfüllung ist einzig und allein der Christus von Karfreitag, Ostern und Pfingsten. Ihm allein bringt das Evangelium Ehre, Macht, Lob und Preis.

Anmerkung. Der Name des Festes „Epiphanie“ kommt vom griechisch-heidnischen *ἡ ἐπιφανία* (oder *τὰ ἐπιφάνια*), welches bedeutet, „das Fest der Erscheinung eines Gottes“. Hingegen *ἡ ἐπιφάνεια* ist nicht das Fest einer solchen Erscheinung, sondern die Erscheinung selbst, und zwar „die unvermutete Ankunft oder Gegenwart eines Gottes“. Im NT gibt es noch kein Fest der Erscheinung Gottes, darum kommt im NT nicht *ἐπιφανία*, sondern *ἐπιφάνεια* vor, und zwar ganz sinnentsprechend für die plötzliche Wiederkunft des Herrn zum Gerichte (II Th 2 8; I Tim 6 14; II Tim 4 1. 8; Tit 2 13). Aber einmal steht *ἐπιφάνεια* auch für das ganze „Auf-Erden-Gewesensein“ des nun verherrlichten Christus, nämlich II Tim 1 10 (*ἡ ἐπιφάνεια τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου*). Diesem zweiten Gebrauch von *ἐπιφάνεια* (= die Anwesenheit des Herrn auf Erden) entspricht der Gebrauch des Passivums *ἐπιφαίνεσθαι* im Titusbrief, und zwar 2 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις* und 3 4: *ἐπεφάνη ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*. Sonst wird aber im NT für dieses „Dagewesensein des Christus auf Erden“ lieber das Passivum *φανεροῦσθαι* gebraucht: I Tim 3 16: *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, I Petr 1 20: *Χριστοῦ φανερωθέντος ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων*, I Jo 1 2: *ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*, 3 5: *ἐκεῖνος ἐφανερώθη*, 3 8: *ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* — und dieses Passivum *φανεροῦσθαι* steht dann seltener von der Wiederkunft zum Gericht (Col 3 4; I Petr 5 4; I Jo 2 28 und 3 2) und von Erscheinungen des Auferstandenen (Mc 16 12. 14; Jo 21 14).

Es dürfte nun völlig ausgeschlossen sein, daß die Christenheit ein Fest einführte zu Ehren der Ankunft des Sternes in unserem Evangelium; gewiß kann gerade das Intransitivum *ἐπιφαίνειν* von dem Erscheinen eines Sternes gebraucht werden, wie schon Act 27 20 zeigt. Lc 1 78 f. redet in der Tat vom Kommen des Messias wie vom Aufgange eines Sternes; aber er redet doch vom Kommen des Messias und nicht von dem Sterne, der in unserem Evangelium ja ein wirklicher Stern ist. M. a. W.: unserer Perikope zuliebe wurde sicherlich nicht das Epiphaniefest eingeführt; sicher wurde es dem Erlöser selbst zuliebe eingeführt. Aber warum nannte man dann das Fest *ἐπιφανία*, wenn doch in der Perikope von den Magiern keine *ἐπιφάνεια* und keine *φανέρωσις* des Erlösers erzählt wird? Es gilt ja beinahe allgemein, daß man es tat, um der Geburt Jesu willen, die als *ἐπιφάνεια* in Betracht kam. Aber auch von der Geburt Jesu handelt die Fest-Perikope nicht, die Geburt Jesu wird vorausgesetzt, es wird gesprochen von dem, was nach der Geburt folgte! Zudem gibt es im ganzen NT keine Stelle, in welcher die Geburt Jesu als die *ἐπιφάνεια* Gottes auftritt. Wohl aber wird das ganze Dagewesensein des Erlösers auf Erden *ἐπιφάνεια* genannt oder *φανεροῦσθαι*. Nun, dieses „Dagewesensein“ beginnt für das NT und für die älteste Theologie (Pl, Mc) mit dem öffentlichen Auftreten Jesu. Es wäre also möglich, daß der Terminus *ἐπιφάνεια* vom Ganzen her auf den Beginn des Ganzen angewandt worden wäre; dieser Beginn ist aber gegeben mit der Taufe Jesu im Jordan — und gerade die Taufe Jesu im Jordan (aber nicht das Erscheinen des Sternes und der Magier, auch nicht die Geburt Jesu) scheint der älteste Festgedanke von Epiphanie gewesen zu sein[1]! Die Taufe Jesu als die *ἐπιφάνεια*, das Fest dieser Taufe die *ἐπιφανία*! Hatte man aber auf diese Weise einen „Anfang“ der *ἐπιφάνεια τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* herausgenommen, so konnte das, bei der Mikrologie der Epigonen, zum Aufsuchen auch anderer „Anfänge“ für dieses Fest führen; so zunächst auf die „Anfänge“ der Wundertaten Jesu, also die Hochzeit zu Kana; so aber auch auf den „Anfang“ des Lebens Jesu auf Erden, also auf die Geburt Jesu. Aber man wird den Eindruck nicht los, daß dieses alles doch nur möglich war, weil

[1]) Clemens Al. strom I 146, 1: *οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι, προδιανυκτερεύοντες ⟨ἐν⟩ ἀναγνώσεσι*. Zur Erklärung der Stelle vgl. P. Hendrix, De Alexandrijnische Haeresiarch Basilides, Amsterdam 1926, S. 50 f.

schon ein heidnisches Fest vor allen christlichen Versuchen vorhanden war, eine *ἐπιφανία* eines oder mehrerer heidnischen Götter; diese heidnische *ἐπιφανία* wurde christlich ersetzt, und darum war man auf christliche *ἐπιφάνειαι* aus — denn einigermaßen wie verlegenes Suchen mutet das christliche Vorgehen an. Überdies würde durch ein im Hintergrund stehendes heidnisches Fest, oder mehrere Arten eines solchen, wiederum leichter erklärt, daß gerade bestimmte „Anfänge" es sich gefallen lassen mußten, als *ἐπιφάνειαι* aufgefaßt zu werden. Es wird darum nicht abgehen ohne die Hollsche These, daß die vielfachen Festgeheimnisse der christlichen Epiphaniefeier verschiedenen heidnischen Anlässen ihr Emportauchen verdanken [1]. Auf dem Hollschen Hintergrunde wird sich dann die christliche Festentwicklung, so wie oben geschildert, vollzogen haben.

Inzwischen hatte aber in Rom ein anderes heidnisches Fest den Gedanken der Geburt Jesu aufnehmen müssen, der 25. Dezember [2]. Dieses Geburtsfest Jesu empfahl sich durch die Einheitlichkeit seines Festgedankens. Es ist nicht ganz sicher auszumachen, ob Rom das Epiphaniefest erst kennenlernte, als es dem Orient den 25. Dezember gab, oder ob Rom das Epiphaniefest schon vorher kannte, aber nun zugunsten des 25. Dezembers abzubauen suchte. Wahrscheinlicher ist der letzte Fall [3]. So erklärt es sich am besten, daß Rom den Geburtsgedanken von Epiphanie zurückdrängte, es hatte ja dafür den 25. Dezember; und daß Rom doch nicht gegen den 6. Januar feindselig war, erweist die Tatsache, daß es bis auf den heutigen Tag Anklänge an alle Töne des alten Epiphaniefestes bewahrt hat. Bloß das eine ist damit noch nicht erklärt, warum Rom gerade den Gedanken der Magier und des Sternes bevorzugte. Es muß das doch mit dem Charakter von Epiphanie als eines Lichtfestes zusammenhängen. Das Altertum kannte „*φαναὶ Βακχίου*" Orgien des Bacchus, so genannt, weil sie bei Fackelschein gefeiert wurden; *ὁ φανός* heißt die Leuchte, die Fackel. Der älteste Festgedanke von Epiphanie, die Taufe Jesu im Jordan, machte das Epiphaniefest zum orientalischen Tauffeste überhaupt; die Taufe aber hing mit *φῶς*, *φωτίζειν*, *φωτισμός* zusammen (vgl. auch II Tim 1 10). Zudem stammte das Fest wohl von Basilidianern her, denen Lichteffekte zuzutrauen sind — berichtet ja auch Clemens Al. von einem *προδιαννκτερεύειν* ⟨*ἐν*⟩ *ἀναγνώσεσι*. Rom hatte aber seinen Tauftag schon an Ostern; übernahm es Epiphanie auch nicht als Tauftag, so doch als Lichtertag oder Lichternacht [4]. Und so kann die Bezugnahme auf den Stern gekommen sein, und die Auswahl gerade des Magier-Evangeliums aus der Zahl der übrigen Festgedanken.

Im 5. Jahrhundert wurde auch noch die lateinische Übersetzung von *ἐπιφάνεια* (oder sogar von *ἐπιφανία*?) wichtig. Nämlich überall da, wo im NT *ἐπιφάνεια* für die Parusie des Herrn, für die Wiederkunft zum Gerichte, steht, sagt die Vulgata dafür *adventus*. Das blieb christlicher Sprachgebrauch; z. B. noch Gregor der Große spricht in seiner Homilie zum 2. Adventsonntag die Parusie des Herrn am Ende, die Wiederkunft des Herrn, an als den *adventus aeterni iudicis*. Aber gleich nach der Zeit Gregors, im 7. Jahrhundert, treffen wir im Gelasianischen Sakramentar [5] die Geburt Christi unter dem Namen „*adventus Unigeniti tui secundum carnem*". Sicherlich war dies auch schon

---

[1]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II: Der Osten, S. 123—54.

[2]) Zum erstenmal bezeugt für das Jahr 354 (Abendland), etwa 378 (Osten); der 25. Dezember war etwa der *Natalis Solis invicti*.

[3]) So H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 1915, S. 75 ff.

[4]) Die römische Liturgie liest am 13. Januar (Oktavtag von Epiphanias!) in der 2. Nokturn eine Stelle aus der Predigt des Gregor von Nazianz: „*Εἰς τὰ ἅγια φῶτα.*"

[5]) H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 1915, S. 24 ff.: Höchst wahrscheinlich (nach S. Bäumer) „ein frühzeitig in Gallien eingeführtes römisches Werk, dessen Weiterentwicklung sich eben in Gallien vollzogen hat". Neueste Ausgabe: ed. Wilson 1894 (nach Cod. Vat. Reg. 316).

v o r dem Gelasianum Sprachgebrauch. So erklärt es sich, daß das Epistelverzeichnis des Viktor von Capua († 554) die Sonntage unmittelbar vor dem F e s t des *adventus in carnem* (Weihnachten) unter der Bezeichnung *d e adventu Domini* einführt [1], d. h. „Umgebung von Weihnachten", „Vorbereitungszeit auf Weihnachten", oder noch deutlicher: „z u m *adventus Domini* gehörig." (Im gregorianischen Sakramentar [2] heißt es für den 1. Adventsonntag: „*Dom. IV. ante natalem Dni.*") Aus *d e adventu* wurde überhaupt „*Adventus*", wie denn das Perikopenverzeichnis aus dem spanischen Kloster Silo (7. Jahrhundert) einfach sagt: *Dominicum Adventus* [3]. Damit heißt die Zeit v o r dem Fest des *adventus* nun für immer „Advent". Hingegen *ἐπιφάνεια* im Sinn des „Dagewesenseins" unseres Erlösers auf Erden übersetzte der Lateiner mit *illuminatio* (II Tim 1 10); dem entspricht die Übersetzung von Lc 1 79: *illuminare.* So ruft das „Dagewesensein" des Herrn (die *ἐπιφάνεια* von II Tim 1 10) in der lateinischen Übersetzung *(illuminatio!)* geradezu nach dem Feste Epiphanie, nämlich nach dem Stern. Wiederum das Passivum *φανεροῦσθαι* ebenfalls im Sinne des „Dagewesenseins" unseres Herrn auf Erden heißt lateinisch *manifestari* oder *apparere:* Ammianus Marzellinus [4] spricht im 4. Jahrhundert von dem christlichen Epiphaniefest als dem *dies epiphaniarum sive manifestationum.* M. a. W.: *eigentlich* gehört das „Dagewesensein des Herrn auf Erden" zum Epiphaniefest, zum Advent aber die Parusie; mit dieser Unterscheidung kann man Ordnung bringen in das Epiphaniefest und in die Adventszeit, ohne deshalb die heutige Lage ignorieren zu müssen.

1. SONNTAG NACH EPIPHANIAS

I. Evangelium: Lc 2 41—52. Man liest diese Geschichte gewöhnlich so, als hätte sie damals, als Jesus zwölf Jahre alt war, unter den galiläischen Osterfestpilgern sich herumgesprochen. Das kann natürlich so gewesen sein. Aber damit versäumt man die Pointe, auf welche es dem E v a n g e l i s t e n ankommt! Diese Pointe findet man viel leichter, wenn man von den galiläischen Osterfestpilgern und überhaupt vom Ursprunge dieser Geschichte ganz absieht, und alle Aufmerksamkeit darauf richtet: warum erzählte man z u Z e i t e n d e s L c , warum erzählte L c diese Geschichte? Weil man zu Zeiten des Lc, weil Lc selbst nun wußte, w e r Jesus Christus war; und a u s d e r a n b e t e n d e n S t e l l u n g z u C h r i s t u s heraus fragte man nach Geschichten von Jesu J u g e n d , sammelte man als eine Kostbarkeit eine Erzählung, die schon *initia Christi* im zwölfjährigen Knaben aufzeigte. Wohl verstanden: nur wer den Christus anbetend kannte, vermochte unsere Geschichte zu verstehen. Wie ja überhaupt Mütter und Großmütter erst dann von den *testimonia futurae sanctitatis* oder *magnitudinis* zu reden pflegen, wenn die *sanctitas* oder *magnitudo* vor aller Augen liegt, wenn das Kind erwachsen ist. Kindergeschichten von klugen Kindern, Wunderknaben und Wundermädchen, noch erzählt in deren Kindheit, gelten ja doch zumeist als Großmütter- und Mütterwichtigkeiten, und man geht

[1]) Beißel S. 57. Der Codex Rehdigeranus (8.—9. Jahrh.): De advento (bei Beißel S. 101).

[2]) ed. Lietzmann (in der Gestalt, die es im 8. Jahrhundert hatte). „*Ante natale Dni*" hat auch das Epistelverzeichnis Alkuins (Beißel S. 143) und das Homiliar des Paulus Diakonus (Beißel S. 149 f.). In der nestorianischen Kirche heißen die vier Sonntage „S. der Verkündigung" (subbâr) — G. Graf, Ein nestorianisches Pauluslektionar, Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 (1926) S. 239.

[3]) Beißel S. 79.

[4]) Rerum gestarum 21, 2 (Teilnahme des Julianus Apostata an diesem Fest).

über sie zur Tagesordnung über. So kommt in einer solchen Kindergeschichte alles darauf an, was aus dem Kinde geworden ist, wer der Erwachsene ist. *Ex ungue leonem* sagt man nachher, wenn der *leo* vor einem steht; aber man sagt es, als hätte man schon aus Kleinigkeiten das Große seinerzeit erschlossen, was nie stimmt! Solche *vaticinia* sind immer *ex eventu*. Daß es bei Jesus etwa anders war, soll damit nicht einfach in Abrede gestellt sein; aber daß hier, beim zwölfjährigen Jesusknaben, dem Evangelisten der wahre Christus vor Augen steht, und er, der Evangelist, darum jene Erzählung aufnimmt, die seinem Christus schon in der Jugendzeit des Knaben huldigt — das sollte ganz klar sein. Der Christus Gottes ist es wieder, der seine Lichter auf die Kindheit Jesu zurückwirft. Darum ist die eigentliche Pointe für den Evangelisten (und für uns) jenes Wort von den Eltern Jesu: „Und sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen geredet“ (50), nämlich das messianische, das Christus-Wort: „Wußtet ihr nicht, daß ich im Hause meines Vaters sein muß?“ (49) Und zwischen den Zeilen von v. 50 steht groß wie ein ganzes Evangelium zu lesen: aber wir, die Jünger, die Evangelisten, die Christen, wir wissen, wir verstehen! Wir beten an. Wir huldigen. Du bist der Christus Gottes. Dein ist der Tempel und dein ist das Gesetz und die Weisheit des Tempels. Du bist der Sohn. Du bist Passa. Du bist Jerusalem. Und die Eltern Jesu vertreten im ganzen Stück die Zeitgenossen des Knaben, die unmöglich wissen konnten, was dereinst werden wird, was nun geworden ist. Kein Vorwurf für sie, sondern der große Kontrast: Christus — der Galiläerknabe. Es ist ja so über alle Maßen Großes an diesem Jesus geschehen, daß man es nur in Kontrasten erzählen kann. Darum auch: er ging wieder mit ihnen nach Hause und war wieder der Galiläerknabe, wenn auch ein guter, ein hoffnungsvoller Knabe (52). Dem Kontrast dient auch das Entsetzen der Eltern (48), und die Stelle: „Und seine Mutter behielt alle diese Worte in ihrem Herzen“ (51). Alles Zurückdenken und Sichzurückversetzen in die Galiläerfestkarawane führt auf Abwege; nicht was damals empfunden wurde oder empfunden werden konnte, gibt den Ausschlag, sondern was jetzt, nach Ostern und Pfingsten, gewußt und gebetet wird, das gibt den Ausschlag, das wirft sein Licht und seinen Schatten auf jene Geschichte vom Zwölfjährigen.

II. Epistel: Rm 12 1—6. Durch die Perikopen-Einteilung werden manchmal Einheiten geschaffen, die an und für sich in der Bibel nicht erkennbar wären. So hier. Rm 12 ff. ist nicht leicht oder gar nicht in ein Schema zu bringen[1]. Aber indem nun die Perikope es bloß auf Rm 12 1—6 absieht, fällt sofort auf: vom Leib ist die Rede, sowohl vom Leibe im Sinne unserer Natürlichkeit, als vom Leibe mystischer Art: „Wir alle ein Leib in Christo.“ Auf jeden Fall ist also die Epistel des 1. Sonntags nach Epiphanias von außen her gesehen, „die Epistel vom Leibe“. Was soll mit dem Leibe, im Sinne unserer Natürlichkeit genommen, nun geschehen? Ein Opfer soll dargebracht werden, nicht durch Tötung, sondern es soll ein Lebendiges geopfert werden, ein Lebendiges soll so heilig und Gott wohlgefällig dastehen, daß es ein Opfer für Gott ist. Es soll also nichts zerstört werden für Gott, es soll alles lebendig

[1]) Handbuch 8 zu Rm c. 12: „Ein Prinzip der Disposition ist nicht zu sehen.“

bleiben für Gott. Aber verlangt man so nicht die Quadratur des Zirkels von uns? Wir wissen doch von der Sünde. Man verlangt nicht die Quadratur des Zirkels von uns, sondern man weist uns darauf hin, daß wir den Geist Christi, das Pneuma, haben. Nicht umsonst schrieb Paulus auch noch vor dem 12. Kapitel elf andere Kapitel; weil wir das Pneuma haben, darum kann und muß von uns verlangt werden, nun auch pneumatisch zu „sein", und uns nicht dem Pneuma entgegenzustemmen. Haben wir das Pneuma Christ, so ist damit unser natürliches Leben, Leib genannt, ein fortwährender Gottesdienst, den das Pneuma Christi in uns feiert. Und sagen wir statt *πνεῦμα* nun *λόγος*, so verstehen wir: das sei eure *λογικὴ λατρεία* (1)! Der Logos, das Pneuma, ist aber nicht bloß in dir und in mir, sondern in der g a n z e n Christenheit (Christenheit im Sinne des „In Christo") (5); der Logos kann darum nicht einen jeden Christen auf den andern eifersüchtig machen oder den und jenen zu einsamer Größe aufblasen, sondern der e i n e Logos macht aus allen Christen e i n e n Leib, daran die einzelnen die Glieder sind mit ihren ganz besonderen Aufgaben, die aber alle dem Ganzen entsprechen (4. 6). Was man für Aufgaben vom Logos her habe, das erkennt ein jeder, wenn er so bescheiden wie möglich von sich denkt, auch in den besonderen Glaubensgaben (Charismen) (3); ein Unsinn also, ein *ἄλογον*, daß jeder alles können zu müssen vermeint; ein Unsinn, daß man nicht gliedmäßig denkt (6). Vielleicht darf man nun in diese Linie den v. 2 so einbauen: weil man vom „Leibe in Christo" aus denken und handeln soll (und man k a n n es wirklich, weil man in der Taufe den Geist Christi empfangen hat), so heißt es sich d i e s e m Äon gleichstellen, wenn man dem Logos n i c h t Rechnung trägt (dem Pneuma Christi, welches unseren „Sinn" durchdringen kann und will), sondern bleibt, wie alle Welt ist; die Folge muß dann sein, daß man den Willen Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene v e r f e h l t. Trägt man aber dem Logos Rechnung, so kann man nicht so bleiben, wie alle Welt ist, sondern man wird neu, wird so, wie man einst im k o m m e n d e n Äon sein wird; man kann das j e t z t schon, weil man den L o g o s hat. Ja, vielleicht darf man nun sogar eine innere Einheit der ganzen Perikope aufstellen: durch das Opfer der Leiber (welches ja nur möglich ist im Logos, im Pneuma Christi) (1) wird das gliedmäßige Leben als „Leib in Christo" (4. 5) begonnen und fortwährend getan. (Lietzmann: „Überwindung des Naturreligiösen durch die christliche Ethik.")

A n m e r k u n g. Es ist sehr wichtig, daß die Übersetzung Luthers „Vernünftiger Gottesdienst" (1) erkannt wird als gleichbedeutend mit „Logos-Gottesdienst", „Pneuma-Gottesdienst"[1]. Man muß zum Vergleich die Stelle I Petr 2 5 heranziehen, wobei Luthers Übersetzung „geistlich" wieder den „heiligen Geist", das Pneuma voraussetzt[2]. Interessant ist auch die Beilage 3 im Handbuch 8.

III. Die liturgische Einheit. In der lateinischen Kirche lag der Ton der Erzählung vom zwölfjährigen Jesusknaben auf dem Satze: *Et erat subditus illis* (51). Dem entsprach in der Epistel die Übersetzung von *λογικὴ λατρεία*, nämlich: *rationabile obsequium* (1). Wiederum stand im Evangelium (42): *Stupebant*

[1]) Siehe den Exkurs „*Λογικός*". Handbuch 8 zu Rm c. 12 und Odo Casel, Die *Λογικὴ θυσία* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung (Jahrb. f. Liturgiewiss. 4 [1924], S. 37—47); unsere Stelle S. 45 f., wo auf Rm 1 9 verwiesen wird.

[2]) Vgl. Handbuch 15 zu I Petr 1 5.

super prudentia et responsis eius; die Hörer aber mahnt die lateinische Übersetzung der Epistel (3): *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Diese lateinischen Zusammenhänge können aber für uns den Ausschlag nicht geben. Vielmehr sagt uns das Evangelium: Wir wissen, wer Jesus wirklich ist, nämlich der Herr — und die Epistel: So lebet in diesem Herrn und lebet als Glieder des einen Leibes „in Christo"!

2. SONNTAG NACH EPIPHANIAS

I. Evangelium: Jo 2 1—11. Der Prediger darf eine Perikope nur dann allegorisch auslegen, wenn der biblische Schriftsteller selbst die Perikope allegorisch gemeint hat. Dies ist hier ziemlich sicher der Fall. Zwar hindert nichts anzunehmen, daß Jo von der Anwesenheit Jesu bei einer galiläischen Hochzeit wußte; vielleicht war es sogar Ortsüberlieferung in jenem Kana. Aber ebenso gut kann Jo auch hier eine aus den Synoptikern bekannte Sache behandelt haben, nämlich die Parallelsetzung von Himmelreich und Hochzeitsmahl in den Reden Jesu; es dürfte bei Jo nicht überraschen, wenn er unter dem Hochzeitsmahl die Anwesenheit Christi auf Erden überhaupt meinte. Aber auch wenn Jo von einer Anwesenheit Jesu bei einer wirklichen galiläischen Hochzeit wußte, so hat er doch auch diese so erzählt, daß man auf die allegorische Ausdeutung geradezu gestoßen wird. Denn es bleibt alles unbehandelt, was die Anwesenheit Jesu gerade auf einer Hochzeit mit sich hätte bringen müssen: Jesus und die Brautleute — Jesus und die Ehe — Jesus und der Eros u. ä. m. Hingegen das Allertrivialste wird behandelt: Jesus — und nicht Wein genug! Denn das ist die Hauptaktion! Katholische Ausleger weisen gern auf das Thema hin: Jesus und seine Mutter — aber es liegt klar zutage, daß auch dieses Thema, wenn es überhaupt gemeint ist, doch nur als dem Thema „nicht Wein genug" untergeordnet erscheint. Sobald man aber annimmt: Jo will unter dem Bilde des Hochzeitmahles etwas anderes sagen, entweicht alle Trivialität, und man ist gespannt darauf, was Großes nun hinter dieser Schilderung liegen möge. Aber allerdings: so deutlich man die allegorische Absicht heraushört — was jenes *ἄλλο* ist, kann man nicht so einfach sagen. Am sichersten wird das von Jo Gemeinte enthalten sein, wenn man ganz allgemein sagt: Christus auf Erden. Christus auf Erden, nämlich der Christus, wie man ihn seit Ostern und Pfingsten kennt, wie man ihn vorher nicht kannte, wie er aber doch, er selbst, gewesen sein muß, wenn er doch seit Ostern und Pfingsten nun erkannt ist. „Christus auf Erden", darin nun wie Lichter, die aufsteigen, folgende Einzelzüge: die Jünger, die Mutter, die Hochzeitsgesellschaft, das Mahl, Wein, viel Wein, Wasser, die Diener, die Herrlichkeit Jesu. Das wogt alles durcheinander, das Sichere ist nur das Antlitz des erhöhten Herrn nach Ostern und Pfingsten und daß er einst als Jesus auf Erden war. So werden die Einzelzüge zu Taten Christi: seine Jünger brachte er zum Glauben an ihn; seine Mutter wurde schließlich gläubig, wenn auch manches Dunkel darüber liegt — auf jeden Fall war sie nach Ostern und Pfingsten gläubig; die Jünger und die Mutter sind der Anfang des Volkes Christi, des Volkes des großen Hochzeits-

mahles; das Hochzeitsmahl wird dereinst in Vollendung gefeiert werden, und wiederum hat es schon begonnen in der Christenheit auf Erden: das heilige Abendmahl taucht auf, Wein, Wasser, Diener; ein neues Volk Gottes, ein neues Volk des Hochzeitsmahles wurde an Stelle des alten auserwählten Volkes, Wasser wurde zu Wein, der gegenwärtige Äon zum zukünftigen, der alte Bund zum neuen Bund, der im heiligen Abendmahl („dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute") sein Palladium hat; viele Abendmahle auf der Welt, „die Berge triefen von Most", viel Wein; „ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben"; „was er euch sagt, das tuet"; „der bringt viel Frucht"; auf Erden seinerzeit war die „Stunde" noch nicht gekommen, da die Herrlichkeit des Herrn offenbar geworden wäre, aber Karfreitag-Ostern brachte die Offenbarung dieser Herrlichkeit, davon stammt das heilige Abendmahl, davon kommt der „viele Wein"; Christus und seine Herrlichkeit seit Ostern und Pfingsten, das heilige Abendmahl, alle Worte und Taten Jesu von Ostern und Pfingsten aus gesehen, voller, voller Herrlichkeit — wer die Erdentage Jesu in einem Evangelium beschreiben will, der kann um der Wirklichkeit des verherrlichten Christus willen nicht anders beginnen als mit einem solchen Hochzeitsmahle! Aber man hüte sich, das nun deutlicher zu nehmen, als es Jo sein läßt! Es soll wie aus dem Nebel des Erdenlebens auftauchen und wie Sterne über der Nacht scheinen. *O sacrum convivium!* Aber gerade auf diese Weise ist es nicht nur das vom Christus-Licht übergossene Erdenleben Jesu, um das es geht, sondern auch unser irdisches Christenleben voll von den Wundern des Christus. „Er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn." *O admirabile commercium!*

Anmerkung. Ganz Wichtiges zu unserer Perikope sagt W. Bauer, Handbuch 6 Exkurs zu Jo 2 1—12. — Für die „Fülle des Weines" und ihre eschatologisch-liturgische Bedeutung darf man wohl auch auf das Papias-Fragment *Venient dies* verweisen (Die apostolischen Väter ed. Funk S. [126]; ed. Gebhardt-Harnack-Zahn S. 69).

II. Epistel: Rm 12 7—16. Aus dieser Perikope läßt sich nur künstlich eine Einheit herstellen. Sie ist in ihrem ersten Teile (7—8) der Beispielschatz zu Rm 3 ff., in ihrem zweiten Teile (9—16) christlicher Zuspruch überhaupt. Es handelt sich an den vier ersten Sonntagen nach Epiphanias offenbar um eine *lectio continua* (die allerdings auf die einzelnen Sonntage verteilt ist) der Paränese von Rm 12—13 10, mit dem Ende an der Stelle, wo die Epistel des 1. Advents einsetzt. Künstlich können wir aber aus unserer Perikope eine Einheit schaffen: die Mahnung zum gliedmäßigen Denken und Handeln, also zum Denken und Handeln vom Leib „in Christo" her, ergeht an jeden, der ein „Maß des Glaubens" von Gott erhalten hat, zuerst an die mit auffälligeren Gaben, dann an die mit weniger auffälligen, aber ebenso wichtigen Gaben — und diese weniger auffälligen, aber ebenso wichtigen Gaben müssen dann wiederum auch die zuerst Genannten besitzen. Das innere Band, das diese künstliche Einheit rechtfertigt, liegt in der Tatsache: ob auffällige Gaben, ob die gewöhnlichen Gaben, alle sind doch Gaben des Logos, des Pneumas Christi; es gibt im Christentum (Christentum im Sinne von „in Christo") nichts, was nicht von Christus wäre, und wäre es nur — die Gastfreundlichkeit.

Die „auffälligeren Gaben“ besitzen a) die Propheten, b) die Armenpfleger (διάκονοι), c) die Lehrer (διδάσκαλοι), d) die Prediger (οἱ παρακαλοῦντες), e) die Kollektengeber (οἱ μεταδιδόντες), f) die Gemeindeleiter (οἱ προιστάμενοι), g) die Wohltäter (οἱ ἐλεοῦντες); dabei kann die Einmengung von e und g zeigen, wie wenig „amtlich“ das alles zu denken ist, wie stark vielmehr als Getriebenheit vom Pneuma Christi. Diesen sieben Kategorien nun werden b e s o n d e r e Mahnungen zuteil. Wer die Prophetengabe hat, der muß die Prophetie betreiben, aber nicht, wie man ein weltliches Geschäft betreibt in d i e s e m Äon, sondern „nach Analogie des Glaubens“, das heißt doch wohl: im Sinne des Gebers dieser Gabe, also aus dem gliedmäßigen Denken und Tun heraus, von dem „Leibe in Christo“ her. Wer die Gabe der Armenpflege bekam, der wolle nicht Prophet sein oder etwas anderes, sondern tue eben nun Armenpflege — „in Christo“. Wer vom Logos zum Lehrer gemacht wurde, der treibe die Lehre (und nichts anderes!). Wer durch diesen Logos zum Prediger wurde, der predige (und wolle nicht die anderen Gaben auch ausüben, wenn er sie nun einmal nicht hat!). Wer zum Leibe „in Christo“ so gehört, daß er von dem Seinigen etwas geben kann, der mache daraus keine große Sache, sondern gebe (und denke nicht, das sei bloß passive Mitgliedschaft). Wer durch den Geist Christi zur Leitung der Gemeinde (oder überhaupt zu einem leitenden Können) bestimmt wurde, der tue das mit aller Hingabe (und meine nicht, dadurch sei er weniger „in Christo“ als die, die er leitet!). Und wer von all dem nichts bekommen hat, tut aber Gutes an den Mitmenschen, der tue es in Fröhlichkeit (und sei überzeugt: der Heilige Geist Christi treibt auch ihn). Man kann ruhig eingestehen: es wäre geradezu ein Paradies auf Erden, wenn es wenigstens unter Christen so gedacht und so gehalten würde! Theoretisch gilt das ja, aber praktisch verlangt man entweder von jedem alles, oder man treibt eine Geniezucht und Prominentenverehrung ohnegleichen, oder, wenn die Genies und die Prominenten fehlen, man hüllt sich in den Mantel des Kastengeistes statt in den des Heiligen Geistes. Und nach den nunmehr höchst fatalen Regeln des Leibes „in Christo“ konstituiert sich auf d i e s e Weise unbedingt und jederzeit der „gegenwärtige Äon“, das heißt aber: alles Gerede vom „Christentum“ ist damit verurteilt, Sonntagsphrase zu sein, Tünche über die Lehmwand, Herrlichkeit des Antichrist!

Unter den „weniger auffälligen Gaben“ könnte man eigentlich nur noch die Liebe (ἀγάπη) in dem begonnenen Schema behandeln. Sie soll wirkliche Liebe sein, nicht ein „Als ob“. Im Hintergrunde steht: Ihr k ö n n t wirklich Liebe haben, denn ihr habt den Geist Christi. (W i r aber wissen, wie oft die Liebe, die christliche Liebe, nur ein „Als ob“ ist, und sagen dazu: Lieber nicht so tun, als ob Liebe da wäre, wenn doch keine da ist. An all den „Als ob“ wird das Christentum noch zum Kinderspotte werden!) Was dann in unserer Perikope n a c h der Liebe aufgeführt wird, erscheint der äußeren Form nach nicht mehr so sehr als Gabe denn als Leistung der Christen; aber gemeint bleibt fest und unabänderlich die Gabe, nämlich: Tut das, denn ihr könnt es, weil ihr den Geist Christi besitzt.

III. Die liturgische Einheit. Von der Hochzeit zu Kana dürfte wohl kein liturgischer Verbindungsweg sein zu den Mahnungen der Epistel. Aber aller-

dings besteht für u n s ein inhaltlicher Zusammenhang, sobald wir auf Christus blicken: die Herrlichkeit des Christus wird im Evangelium verkündet, und in der Epistel ist das Thema „W i r in der Herrlichkeit des Christus".

3. SONNTAG NACH EPIPHANIAS

I. Evangelium: Mt 8 1—13. Zwei Heilungswunder Jesu aus der großen Zehnerreihe der Wunder[1], die bei Mt zu einem eindrucksvollen Gesamtbild der Wundermacht Jesu zusammengestellt sind. Weil Epiphanie-Zeit ist („Er offenbarte seine Herrlichkeit"), so liest die Christenheit am 3. und 4. Sonntag nach Epiphanias aus dieser feierlichen Zehner-Reihe. Leugnen wollen, daß solche Wundergeschichten über Jesus beste Überlieferung darstellen, gilt heutzutage als läppisch[2]. Aber auch das erscheint als volle Unmöglichkeit: leugnen wollen, daß Jesus wirklich Wunder getan hat. „Ein von jedem supranaturalen Zuge völlig freies Christusbild, wie es die neuere Forschung zu gewinnen versucht hat, ist schwerlich durchführbar, ohne den geschichtlichen Wert der Tradition ernstlich zu gefährden oder mindestens den Eindruck der Christusgestalt so abzuschwächen, daß ihre weltgeschichtliche Gewalt über die Herzen unbegreiflich wird" [3]. Nur ist eine Klärung des Wunderbegriffs absolut vonnöten. Titius[4] gibt das Ziel einer solchen Klärung an: „Daß Jesu gewaltiger, einzigartiger Glaubensmut ihn zu wunderbaren Heilkuren befähigen konnte, wird kein Heilkundiger bestreiten wollen. Die Grenzen bestimmen zu wollen, in denen sich dies Charisma zu betätigen vermochte, wäre Vermessenheit. Auch Paulus schreibt sich selbst ‚Zeichen und Wunder', der Christenheit Heilgaben und Wunderwirkungen zu." „Dies Wunder steht nicht neben der Natur oder geht gar gegen die Natur, aber als Zeichen Gottes ist es, in Natur gehüllt, gleichwohl eine Berührung mit Gott, und eine Führung unseres Lebens durch ihn; gegenüber allem kleingläubigem Zweifel, der sich aus dem regelmäßigen Weltlauf ergeben könnte, hält der Glaube fest an Gottes unbegrenzter Macht, dem es an Mitteln und Wegen zur Verwirklichung seiner Ziele niemals fehlt." „Wir nehmen als Gläubige einen durch Gottes unveränderlichen Schöpfungswirken gesetzten, in konsequenter Einheit und Geschlossenheit ablaufenden Zusammenhang an, der die gesamte Welt mit Einschluß des Christentums und aller seiner Wirkungen umspannt." Titius vereinigt also das, was man das bloß „religiöse" Wunder nennt mit dem „Naturgesetz-Wunder". Girgensohn[5] betont ähnlich: „Die Lehre vom Wunder behauptet, daß der freie göttliche Wille durch den Begriff des selbstgenugsamen Weltgesetzes weder beschränkt noch ersetzt werden darf. Natürlich handelt Gott nie gegen die wirklichen Naturgesetze, da diese ein Ausdruck seines Willens sind, und Gott nie gegen seinen Willen handelt. Wohl aber gibt es in der Gebetserhörung und in der Heilsgeschichte eine Handlungsweise, die sich im Naturgesetze nicht ausdrücken

[1]) Vgl. Handbuch 4 zu Mt 8 1 bis 9 34.
[2]) Vgl. Handbuch 3 Exkurs Heilungswunder (nach Mc 1 1—23).
[3]) A. Titius, Natur und Gott, 1. Aufl., 1926, S. 771 f. (Zweite Auflage im Erscheinen.)
[4]) A. Titius, Natur und Gott, siehe Sachregister unter „Wunder", besonders aber den Abschnitt „Das Mirakel im heutigen Protestantismus", S. 771 ff.
[5]) Grundriß der Dogmatik, 1924, S. 103.

läßt, und wohl kann Gott gegen das handeln, was der Mensch für das Naturgesetz hält und als solches aufgestellt hat (letztere Unterscheidung schon bei Augustin"). Ebenso und noch deutlicher K. Heim: „Die ganze Wundertätigkeit Jesu ruht auf der Voraussetzung, daß die Welt eine Innenseite hat, die der Willenskraft zugänglich ist, und daß man mit dieser Innenwelt der Natur im Glauben ringen kann, wie man mit einer lebendigen Macht ringt. Jesus befindet sich bei seinen Heilungen nicht in der zuschauenden Haltung eines Arztes, der eine Arznei verschreibt oder einen Umschlag macht. Er ringt mit dem Einsatz seiner ganzen Person mit einer Gegenmacht"[1]. (Also alles Weltgeschehen [auch das Wunder] verläuft, von der Außenseite gesehen, nach den Naturgesetzen.) So kommt man auf das hinaus, um was es bei den Wundern Jesu ging: nicht um Abschaffung des Weltleidens, sondern um den Erweis seiner Herrschaft, seines Messiastums; die Wunderheilungen Jesu sind nur nebenbei anthropologisch, sie haben eine direkt christologische Abzweckung. Sonst hätte Jesus alle Aussätzigen und überhaupt alle Kranken heilen sollen. Ob er in dem oder in jenem mit der Gegenmacht rang — es war immer dieselbe Gegenmacht, die der Messias überwindet und einmal das Reich Gottes überwinden wird. Allerdings: aus dieser Gegenmacht kommt, wie die Sünde, so das Leid — und darum trocknet Jesus die Tränen und darum wird das Reich Gottes alle Tränen trocknen. „Der Lösung der ethischen Not, der Vergebung der Sünde durch Christus, entspricht dann als die andere Hemisphäre die Auferstehung von den Toten, die neue Leiblichkeit"[2].

Die Geschichte vom Aussätzigen meldet: Es geschah etwas an dem Aussätzigen, was vorher nicht war; und es geschah dasselbe durch Jesus und durch niemand anderen; es geschah auf die Bitte des Aussätzigen hin, in welcher Bitte das ganze Vertrauen eines kranken Menschen zu Jesus lag; und was Jesus äußerlich dann tat, das war etwas Alltägliches: er berührte den Aussätzigen und sprach dazu einen kurzen Satz; was aber daraufhin erfolgte, war nichts Alltägliches, nämlich der Aussatz war plötzlich weg! Und Jesus fügte diese seine Tat ein in den üblichen rituellen Zusammenhang: der Geheilte soll nach Jerusalem wallfahren und sich von dem Priester rein erklären lassen, und er soll auch das vom Gesetz geforderte Opfer darbringen. Etwas für uns Seltsames gehört zu dieser Geschichte: der Geheilte soll niemand sagen, wieso er rein geworden sei. Warum will denn Jesus sein Wunder nicht wissen lassen? Klostermann drückt die richtige Antwort „magisch" aus: „Die geheimnisvolle Genesung soll nicht verredet werden"[3]. Heim drückt dieselbe richtige Antwort christologisch aus: „Wenn der Sieg errungen ist, verbietet Jesus, es weiter zu erzählen. Nur in der Spannung des gegenwärtigen Augenblickes kann ein solcher Sieg als Gottes Tat erfahren werden. Sobald er Vergangenheit geworden ist und sich als gegenständliches Ereignis niedergeschlagen hat, ist etwas anderes daraus geworden. Die innere Haltung ist verloren gegangen, in der sich uns Gott kundgeben kann. Da das Wunder nur von innen her, in der Spannung des Augenblickes erfahren werden kann, so kann es auch nie zu einem Gottes-

[1]) K. Heim, Die neue Welt Gottes, 3. Aufl., 1929, S. 28 f.
[2]) K. Heim, Die neue Welt Gottes, S. 30.
[3]) Handbuch 3 zu Mc 1 43 f.

beweise werden. Auch Dämonen können Wunder tun. ... Auch aus diesem Grunde ist es gefährlich, ein Wunder anderen Menschen weiter zu erzählen, die den Wundertäter nicht kennen und die Gottestat nicht unmittelbar miterlebt haben"[1]. Warum predigten, schrieben dann die Christen dieses Wunder auf, warum liest und verkündigt man es bis auf den heutigen Tag? Weil Christsein heißt den Christus schon kennen, an ihn glauben, und weil dieses Kennen und Glauben begleitet ist von der Erfüllung des Wortes „Ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende". Das „in Christo" ermöglicht, was außerhalb des Christus keinen rechten Sinn, ja sogar das Verbot Jesu hätte. Die Wunder Jesu hatten nicht den Zweck, Ungläubige gläubig zu machen, sondern sie geschahen an denjenigen, welche durch ihr Vertrauen als zum Glauben prädestiniert erschienen; und sie geschahen, um solchen Vertrauenden die Fülle desjenigen zu zeigen, auf welchen sie vertrauten; sie geschahen, um vor den Vertrauenden den Christus zu entfalten; diese Wunder riefen dem Vertrauenden zu: Ja, du hast recht mit deinem Vertrauen, nun sieh und staune, welche Größe, welche Macht.... Natürlich konnte das alles erst gewürdigt werden, als Jesus zum Christus verherrlicht war. Da erst verstand man: wer auf Jesus so vertraute wie dieser Aussätzige, der vertraute ihm vielleicht nur aus Heilungsgründen, aber das Gesegnete an diesem Vertrauen war nicht die psychologische Art dieses Vertrauens, sondern die Richtung auf Jesus; weil dieses Vertrauen sich gerade auf Jesus, den zum Christus Bestimmten, richtete, darum war es und wurde es immer mehr Keim und Aussaat des Glaubens. Selig, deren Vertrauen sich auf Jesus richtete und nicht auf andere Wundertäter, denn nur das auf Jesus gerichtete Vertrauen konnte zum Glauben werden, weil nur Jesus der Christus war. Es liegt also nicht an dem Vertrauenden, es liegt an Christus! Und darin liegt auch der Unterschied zwischen Jesus und anderen Wundertätern: nur er war der Christus, nur er konnte seine Wunder tun, damit die Christus-Herrlichkeit entfaltet werde. So versteht man auch, warum es im NT doch so oft aussieht, als wollten die Wunder Ungläubige zu Gläubigen machen: wer auf Jesus vertraute, dessen Vertrauen wurde zum Glauben ausgestaltet. Aber wer ihm nicht wenigstens vertraute als einem Helfer, der schied aus der Zahl derer, für welche die Wunder Sinn hatten. Darum doch so viel Klage darüber: trotz aller Wunder glaubet ihr nicht.

Die andere Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum zeigt dieselbe Sachlage: ein großes Vertrauen des Hauptmanns zu Jesus; ein so großes Vertrauen, daß er meint, schon ein Kommandowort Jesu, geschehen aus der Ferne, gerichtet an die Krankheit des Knechtes, werde den Knecht gesund machen; wenn schon militärische Kommandos unbedingten Gehorsam fänden, wie müßten erst Jesu Befehle an eine Krankheit befolgt werden! Und Jesus gibt dem Hauptmann recht. Wer ein solches Vertrauen, gerade nun zu Jesus hat, der ist zum Glauben prädestiniert, vor dem wird die Herrlichkeit des Christus entfaltet werden — der Knecht ward gesund zu derselben Stunde. Und als Echo hört man es hinter der Szene: und der Hauptmann wurde gläubig für alle Zeiten. Dieses Echo veranlaßt den Evangelisten, hier ein Wort Jesu einzusetzen, das vielleicht an einer ganz anderen Stelle gesprochen wurde, das aber

[1]) Die neue Welt Gottes, S. 29.

angesichts des heidnischen Hauptmannes, des heidnischen gläubigen Hauptmanns, wie jene „Flammenschrift an der Wand" wirkt: Viele Heiden werden glauben, aber die Kinder des auserwählten Volkes laufen Gefahr, verworfen zu werden.

Anmerkung. In v. 7 ist die Übersetzung Luthers zu ersetzen durch die richtigere: „Ich soll kommen und ihn heilen?" [1]

II. Epistel: Rm 12 17—21. Die Paränese der vorigen Sonntage wird fortgesetzt. Nimmt man den v. 17 a: „Haltet euch nicht selbst für klug", zum vorhergehenden, so erhält man für den 3. Sonntag nach Epiphanias dadurch eine Einheit, daß man nun lauter Ermahnungen hat, welche das Betragen der Christen gegen Nichtchristen, ja gegen Verfolger betreffen. Die Übersetzung Luthers v. 19 „Gebt Raum dem Zorne Gottes" ist dem Sinne nach richtig, und man darf über das Ganze schreiben: Seid ihr „in Christo", so überlasset alles, was man natürlicherweise dem Gegner antun möchte, dem Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi; und übet ihr die Fülle dessen aus, was da heißt „in Christo".

III. Die liturgische Einheit. Im Evangelium: die Herrlichkeit des Christus an Ausgestoßenen oder Volksfremden; in der Epistel: so tuet die Herrlichkeit des „in Christo" an euren Feinden und Gegnern.

4. SONNTAG NACH EPIPHANIAS

I. Evangelium: Mt 8 23—27. Dem Evangelisten war doch wohl das wichtigste an dieser Erzählung: der Kleinglaube der Jünger (bei Mc: „Habt ihr noch keinen Glauben?"), der längst „Groß-Glaube" hätte sein müssen, wird hingestoßen auf die Person des Christus; hier Kleinglaube, dort Christus — wie kann man da beim Kleinglauben stehen bleiben? Doch die Jünger sind nicht „ungläubig", sondern ihr Vertrauen brennt auf ein letztes Stümpfchen ab, aber es ist noch so viel davon da, daß sie den Herrn aufwecken und ihre zagen Seelchen zu ihm flüchten. Und weil doch darin noch wirkliches Vertrauen liegt, wird der Christus entfaltet — das Wunder geschieht. Dabei spielt die Frage eine kleine Rolle, ob damals, wirklich damals, der Kleinglaube der Jünger schon hätte Großglaube sein müssen, oder ob erst solche „Entfaltungen des Christus" das Vertrauen der Jünger zum Glauben zu machen bestimmt waren; jedenfalls von der Zeit des Evangelisten aus wirken die Jünger so kleingläubig, wie man es von Jüngern nun nicht mehr ertragen kann; zur Zeit des Evangelisten sind Jünger wirklich großgläubig, aber nicht durch ihre Kraft und Gewalt, sondern durch die Taten Gottes in Christus. So ist diese Perikope keineswegs direkt eine Mahnung an uns, auf Christus zu vertrauen usw., sondern sie ist eine christologische Auseinandersetzung im schärfsten Stil: immer deutlicher und größer wird der Christus. Dann als Folge davon, gewiß: auch unser Weg darf nicht als beendet angesehen werden, wenn wir noch zage Kleingläubige sind, denn der Christus ist noch derselbe, so wird er auch uns zum großen Glauben treiben.

---

[1]) Handbuch 4 zu Mt 8 7.

Fragt man dann in zweiter Linie nach dem „Historischen" an dieser Erzählung, so darf neben den im Handbuch 3 zu Mc 4 35—41 angegebenen interessanten Einzelheiten doch gerade jenes „Historische" nicht vergessen werden: daß die Jünger wirklich nur mit einer Ahnung, einem menschlichen Vertrauen zu Jesus begonnen haben, und daß dieser „Kleinglaube" allmählich zur vollen *πίστις* heranwuchs, wie der Römerbrief sie meint, heranwuchs nicht durch psychologische Entwicklungen, sondern durch den Christus selbst. So daß der Schlußsatz unserer Perikope mit Recht nicht auf die Jünger, sondern auf Christus hinweist: *ποταπός ἐστιν οὗτος;*

II. Epistel: Rm 13 1—10. Diese Perikope ist auf jeden Fall eine wirkliche Einheit: der Christ und der Staat. Sehr viel hängt davon ab, ob man diese Einheit nun als Unterabteilung der übergreifenden Einheit „der Christ und seine Gegner" (etwa 12 17—21) nehmen darf. Denn in 13 1—10 wäre wirklich nichts von der Gegnerschaft gegen die Christen zu spüren. Da aber die Kapiteleinteilung an und für sich nichts wiegt, so spricht der v. 21, an welchen sich die Sache mit der „obrigkeitlichen Gewalt" anschließt, eine deutliche Sprache. Das Thema ist also: der Christ und der mit Strafen, ja mit dem Schwert seine Interessen verteidigende Staat. Der nicht-christliche, der heidnische Staat, der römische Staat, Rom. Paulus entwirft weder einen Idealstaat, wie er dem Christentum passen könnte, noch zieht er Linien, nach welchen der Staat in dies oder jenes Elend stürzen oder beim Untergange landen wird, wenn nicht usw. Sondern Paulus nimmt den Staat, wie er ist — und empfiehlt, sich ihm gegenüber als Christ zu verhalten, das heißt als ein Wissender darum, daß alle obrigkeitliche Gewalt von Gott ist und daß jede Obrigkeit Gott dient (ob sie es nun so meint oder nicht). Das bekommt natürlich heroische Größe, wenn tatsächlich die übergreifende Einheit ist: der Christ und seine Gegner. Man kann tatsächlich von Paulus sagen: Er nimmt die Wirklichkeit, wie sie ist, und empfiehlt, in dieser Wirklichkeit, und nicht in einer gewünschten oder erdachten, ein Christ zu sein, aber nun wirklich ein Christ und kein Gegner. Steht man als ein Christ in der wirklich vorhandenen Wirklichkeit, so findet man Anknüpfungspunkte genug in dieser Wirklichkeit. So hier: die Obrigkeit straft das Böse, also will sie auch das Gute, also ist sie Gottes Dienerin. Also darf man ihr nicht bloß untertan sein um der Strafe willen, sondern mit Herzenshingabe. Auch mit Steuerhingabe, aber nicht bloß mit Geld, sondern ebenso mit Ehrfurcht. Immer die Anknüpfungspunkte im Auge behaltend: auch dort (im Staate) dient man (ob man es weiß oder nicht) tatsächlich Gottes Absichten. Man wendet ja gegen die v. 2—4 ein, daß dann doch Voraussetzung wäre, es wolle der Staat das Gute und bestrafe das Böse; aber was sei dann mit den Ungerechtigkeiten der Staaten? Hätte Paulus wohl noch so geschrieben, fragt man, in der neronischen Verfolgung der Christen? Hätte er da nicht doch vielleicht so geschrieben, wie die Offenbarung des Jo? Gerade darum ist ja die Rückbeziehung dieser ganzen Perikope auf die vorhergehende „der Christ und seine Gegner" so wichtig; stimmt nämlich diese Rückbeziehung, so hat Paulus in der Tat die Christenverfolgung hereinbezogen, aber Maß genug besessen, um zu begreifen: der Staat will natürlich das Seinige, erzwingt mit seiner Macht seine Interessen, aber hinter dieser Macht steht nun einmal das Recht, wenn-

gleich das römische Recht, so doch das Recht; und wenn der Staat aus seinen Interessen heraus die Christen verfolgt, so ist das ein absoluter Fehlgriff, aber er hat die Macht und hat das römische Recht dafür. In seiner Art will er das Gute und bestraft das Böse. Und was soll der Christ in einem solchen Staate anderes tun als — Christ sein? Das will doch wohl der v. 8 an dieser Stelle besagen: seid ihr wirkliche Christen, natürlich untereinander, so liebet ihr, liebet auch den Gegner, und damit habt ihr das Gesetz erfüllt; es muß die Zeit kommen, wo man euch nicht als Staat- und Gesetzesgegner aus dem Ganzen herausreißt. Und noch einmal wird das näher ausgeführt: haltet die Gebote, in dem ihr die Nächstenliebe haltet.

Selbstverständlich kann das nun nicht ohne weiteres auf uns und unseren Staat angewandt werden, weil wir ja nicht mehr Untertanen sind, sondern Bürger; wir stehen dem Staate nicht mehr gegenüber, sondern wir sind der Staat. Das Recht und die Macht geht bei uns vom Volke aus. Aber wenn Recht und Macht vom Volke ausgegangen sind, dann müßten die Träger von Recht und Macht, diese neuen Obrigkeiten, doch verlangen dürfen, daß wir, die Christen, uns ihnen gegenüber und überhaupt im Staate als Christen betätigen. Also nach den v. 8—10 auch dann, wenn wir „Opposition" sein sollten. Es gibt keine Dispens vom Christentum. Es gibt nur eine andere Art des Staates, der Obrigkeit, als es bei Paulus ist, aber das Christentum unserer Perikope gilt wie je, gilt erst recht in unserem Staate. Dabei handelt es sich zunächst gar nicht um „christliche" Gestaltungen in unserem Staate, sondern zunächst ist das das Wichtigste: daß wir in jeder Gestaltung wirklich Christen seien. Und bei den „christlichen" Gestaltungen, die wir erstreben, müssen wir uns recht ernstlich fragen, ob dabei nicht Gestaltung konkret wird, aber Christentum verloren geht. Was ist besser: ein „christlicher" Staat — oder ein Staat, der den Christen, den wirklichen Christen, das Christentum zumutet und darauf rechnet, aber den übrigen Bürgern Freiheit läßt?

III. Die liturgische Einheit. Die lateinische Kirche dürfte beim „Seesturm" an das „Kirchenschifflein", welches Petrus lenkt, gedacht haben, also an die „oberste Autorität" auf Erden. Darum wählte man wohl mit Absicht als epistolische Lesung jenen Abschnitt: Seid untertan der Obrigkeit. Wir schaffen die innere Einheit so: kein Kleinglaube ziemt den Christen, mögen die irdischen Dinge liegen wie immer, denn der Glaube der Christen steht nicht auf ihrer Lage, sondern auf Christus.

5. SONNTAG NACH EPIPHANIAS

I. Evangelium: Mt 13 24—30. Landwirtschaftlich besehen wimmelt diese Perikope von Unmöglichkeiten. Aber das soll wohl so sein, damit sich die Hörer um so derber darauf verwiesen finden: mag es landwirtschaftlich nichst stimmen, Reich-Gottes-wirtschaftlich stimmt es, im Reiche Gottes geht es so! Näherhin: schwerlich wird ein Landwirt oder ein Bauernknecht fragen: Wo kommt das Unkraut auf unserem Acker her? Schwerlich wird so einer auf den Gedanken kommen: ein Feind hat es zwischen den Weizen gesäet. Schwerlich werden Bauernknechte ihrem Herrn die Meinung vortragen, man

solle das Unkraut sammeln; schwerlich wird man bei der Ernte sich die Mühe machen, das Unkraut zu bündeln. Aber allerdings: im Reiche Gottes, welches mit und in Christus begonnen hat, ist es sehr auffällig, daß aus Christi Wort und Tat nicht die reine Fülle christusmäßiger Menschen kam, sondern sehr seltsame Christen, „Christen" geradezu; da muß wirklich der Christus-Gläubige fragen: Herr, wo kommt denn dies Unkraut her? Und da ist die Antwort Christi freilich wie ein Schlag ins Gesicht: der Teufel tat auch mit — nicht bloß Christi Wort und Tat geschah, sondern auch die „andere" Macht arbeitete, nun wächst beides auf! Und hier muß selbstverständlich jedem Jünger, der es einigermaßen ernst nimmt, der Plan und die Absicht als ungeheuer christlich erscheinen, nun die Teufels-Lolche auszujäten. Aber wiederum wird die Antwort Jesu zum Schlag ins Gesicht der Jünger: Wachsen lassen, den Teufels-Lolch wie den Christus-Weizen, alles wachsen lassen — bis zur Parusie! Erst die „Schnitter" der Parusie werden zuerst das Feindgewächs säuberlich sammeln, bündeln und verbrennen und dann den Christus-Weizen sammeln in die Scheuer. Landwirtschaftlich macht man alles anders, Gottes-Reich-wirtschaftlich macht man es so. Und der eigentliche Grund? V. 29: „Damit ihr nicht beim Sammeln des Unkrauts zugleich auch den Weizen ausreißt", Gottes-Reich-wirtschaftlich ausgedrückt: jetzt noch wäre solche Gefahr; niemand kann jetzt ohne Gefahr für den Christus-Weizen den Teufels-Lolch fassen. Also dürfte sowohl die frisch-fröhliche gegenseitige Verketzerung als auch die derb-aktivistische Bekämpfung der „Bösen durch die Guten", so christlich sie vom landwirtschaftlichen Standpunkt aus erscheinen möchte, vor Christi Urteil als minderwertig und zu wenig Reich-Gottes-wirtschaftlich charakterisiert sein. Es wird hier nicht gesagt, was das Reich Gottes ist, aber es wird allen, die zum Reiche Gottes berufen sind, gesagt: *Cavete*!

Anmerkung. Über „Gleichnisse" siehe den Exkurs Klostermanns im Handbuch 4 zu Mt 13 1—52; über die Einführungsformel ebenda.

II. Epistel: Col 3 12—17. Das heißt nicht: so sind Christen — sondern so müßten sie sein. Es ist keine Idylle, sondern eine Mahnung. Allerdings eine apostolische Mahnung, und das bedeutet: da ihr, die Gott erwählt hat, seine Heiligen und Geliebten seid, so könnt ihr das[1]. Wie der v. 10 ja auch mahnt, den neuen Menschen anzuziehen, aber mit dieser Mahnung eben die Voraussetzung macht, daß Christus die neue Menschheit begonnen hat. Ohne Christus sind die apostolischen Mahnungen Hybris. Sie ergehen an diejenigen, von denen der Schluß von v. 11 sagt: „Christus ist alles und in allen." Ja noch mehr. Die v. 1—4 rufen den Christen nicht bloß das „mystische" *ἐν Χριστῷ*, sondern schon das „eschatologische" *σὺν Χριστῷ* zu[2]. (Darauf muß mit allem Nachdruck hingewiesen werden, denn die „christ-

[1]) E. Lohmeyer, Die Briefe an die Ph, an die Kol und an Philemon, 1930, S. 144, zieht zu den angeredeten „Ihr" bloß „die Heiligen und Geliebten"; in den „Auserwählten Gottes" sieht er ein Analogon, nämlich die Engel. Aber der Sinn ist auch bei L. derselbe: „Die Mahnung gibt sich als Folge der vorangegangenen Strophe über den ‚Leib Christi'. Sie enthält nur, was die Zugehörigkeit des einzelnen zum Leibe charakterisiert, und eben diese Zugehörigkeit macht es möglich und notwendig, diese ‚Früchte des Geistes', wie Paulus sie ein andermal nennt, zu tragen."

[2]) Handbuch 12 zu Col 3 3—4.

liche" Moralpredigt von heute tut, als wären die apostolischen Mahnungen „humanistisch" gemeint: ihr seid M e n s c h e n , d a r u m könnt ihr gut sein.)

„Psychologisch" gesprochen: die Fünf-Zahl der Tugenden „herzliches Mitgefühl, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut" (12) wird möglich sein, wenn die „Liebe" als der Organismus vorhanden ist, in welchem sie wachsen (14). Anders ausgedrückt (13): ihr werdet einander v e r g e b e n können, wie Christus euch vergeben hat, wenn ihr die „Liebe" habt (14). Auf „christlich" heißt das: dann ist der F r i e d e C h r i s t i in euch, dann seid ihr der L e i b C h r i s t i, dann seid ihr die rechten „E u c h a r i s t i e r", die Leute des Dankgebets (15). Einerseits: tut die Fünf-Zahl, die aus der Liebe quillt, a u f d a ß ihr den Frieden Christi, den einen Leib Christi repräsentieret — anderseits: w e i l ihr den Frieden Christi habt, w e i l ihr der Leib Christi seid, d a r u m habt ihr die Liebe, könnt ihr die Fünf-Zahl tun. Und so seid ihr dann wahrhaftig ein Völklein, dessen Eigenart ist: Christus-Dank, Christus-Wort, Christus-Mahnung, Christus-Lied, ja a l l e Worte und Werke „im Namen Christi", und a l l e r Dank zu Gott „durch Christus" (16. 17). Ihr seid dann wirklich — „Christianer". Bei euch ist das Kultische eins mit dem Gesamtleben, und keines kann gegen das andere ausgespielt werden: aus dem Gesamtleben folgt das Kultische, und aus dem Kultischen quillt das Gesamtleben. Weil ihr *ἐν Χριστῷ* seid, lebt ihr schon *σὺν Χριστῷ*.

A n m e r k u n g. V. 15 ist unbedingt zu lesen: „der Friede des C h r i s t u s."

III. Die liturgische Einheit. Geht das Evangelium hinaus auf die Mahnung: nicht ausjäten, sondern geduldig zuwarten, das übrige der „Ernte" überlassen — so zeichnet die Epistel nun die aus der Liebe gespeiste Fünf-Zahl der „ertragenden" Tugenden, die diese „christliche Passivität" in sich schließt. Hier wie dort liegt der Gedanke zugrunde: pflegen, nicht zerstören. Die göttliche Barmherzigkeit als G e d u l d wird sichtbar — und will uns in ihr Werk hineinziehen.

6. SONNTAG NACH EPIPHANIAS

I. Evangelium: Mt 17 1—9. Diese Erzählung mutet uns zu, eine „Verklärung" Jesu schon v o r seinem Tode anzunehmen; eine Verklärung, welche nur auf Augenblicke und nur für drei Jünger stattfand; eine Verklärung, welche begleitet war von einer „Stimme aus der Wolke", die Ähnliches sagte, wie bei der Taufe Jesu; eine Verklärung, welche den Jüngern sichtbar wurde, als der also Verklärte mit Mose und Elia redete; eine Verklärung, welche die Jünger erst nach der Auferstehung Jesu weiter erzählen durften. Daß diese Verklärungsgeschichte in der Tat erst nach der Auferstehung Jesu erzählt wurde, ist ohne weiteres klar. Aber daß sie erzählt wurde mit dem Zusatze: die Augenzeugen hätten von Jesus selbst seinerzeit das Verbot und den Auftrag bekommen, das bedeutet: die Evangelisten wollen diese Geschichte nicht irgendwoher gesammelt haben, sondern sie wollen dieselbe besitzen aus dem Munde der drei Jünger oder eines der drei. Damit widerspricht aber die Erzählung selbst jedem Versuch, ihren Inhalt als eine Erscheinung n a c h Ostern anzusehen. Die uns vor-

liegende Erzählung will *expresse* eine Verklärung Jesu schon vor seinem Tode und seiner Auferstehung behaupten. Nun könnte man allerdings an eine Gleichsetzung des Ganzen mit der Taufe Jesu im Jordan denken; „Elia" ist ja der Täufer Johannes. Aber dem widerspricht wieder die von der Erzählung behauptete Örtlichkeit: der hohe Berg. Summa: das uns überlieferte Evangelium hält fest an einer plötzlichen Verklärung Jesu schon vor seinem Tode!

Geglaubt aber wurde eine solche Erzählung in der Christenheit doch nur deshalb, weil der Auferstandene den Seinen nach der Auferstehung verklärt erschienen war! Ohne die Erscheinungen des Auferstandenen hätte eine solche Geschichte wie die von der Verklärung auf dem Berge nur Märchenwert besessen. Stamme die Erzählung her, wo immer sie wolle, hervorgeholt konnte sie erst werden nach den Erscheinungen des Auferstandenen. Das sagt ja die Erzählung selbst. Unmöglich ist eine Schlußfolgerung wie diese: erzählte man schon zu Lebzeiten Jesu solche Geschichten, wie leicht konnte man dann nach seinem Tode von seiner Auferweckung und Erscheinung Geschichten erzählen! Sondern ohne die Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen kommt die Erzählung von der Verklärung auf dem Berge gar nicht in den Gesichtskreis der Jünger. Die Erscheinungen des verklärten Auferstandenen sind der Angelpunkt. Hatte man aber von diesen nachösterlichen Erscheinungen zu berichten, so durfte jede Nachricht von einem ähnlichen, wenn auch nur fern-ähnlichen Vorfall auf Beachtung und auf Glauben rechnen. Nun erst spielten die wirklichen Vorgänge bei jener Verklärung auf dem Berge keine entscheidende Rolle mehr: ob sie eine „innere" Vision war, traumähnlich, in der starken Geladenheit eines entscheidenden Augenblickes ihr Wesen hatte, oder was immer vorgekommen sein mochte. Der verklärte Auferstandene war erschienen: nun wurde alles wichtig, was schon zu Lebzeiten Jesu wie ein Vorzeichen auf diesen österlichen Christus hinwies. Und freilich darf man die Situation bei Mc betonen, wo diese „Verklärung auf dem Berge" wie ein „Ja aus der Ewigkeit" zu dem Bekenntnis des Petrus erscheint.

II. Epistel: II Petr 1 16—21. Im Mittelpunkt steht: Christus wird in Herrlichkeit wiederkommen, so verheißt es das prophetische Wort, so haben wir es euch verkündet, hört auf das prophetische Wort und auf uns (16. 19)! Auf zwei Wegen schreitet die Perikope zu diesem Mittelpunkt: 1. Es sind nicht ausgeklügelte Mythen, wenn wir solches reden, sondern wir Jünger waren Augenzeugen („Weihezeugen") der Herrlichkeit des Christus; als Beispiel dieser Augenzeugenschaft wird nun gerade die Verklärung auf dem Berge angeführt; aus solcher Augenzeugenschaft heraus wissen wir, daß Jesus der Christus Gottes ist (16—18). 2. Leget das prophetische Wort (von der Wiederkunft Jesu) nicht nach eigener Auflösung aus, nämlich nicht nach euren oder anderer Leute Ansichten, sondern bedenket: kommt das prophetische Wort vom Heiligen Geist, so kann es auch nur vom Heiligen Geiste ausgelegt werden, d. h. aber: es steht fest und besteht und wird erfüllt werden (20. 21. 19).

Es könnte auffallen, daß in der späteren Zeit, der II Petr angehört, Petrus nicht als Augenzeuge der ersten und grundlegenden Erscheinung des Auferstandenen (1. Cor 15) genannt wird, sondern als Augenzeuge der

Verklärung auf dem Berge. Aber der späteren Zeit ist die Auferstehung und die Erscheinung des Auferstandenen so selbstverständlich grundlegend, so sehr „das“ Christentum, daß man, um interessant zu werden, schon von einer anderen Sache reden muß. Allerdings von einer Sache, die erst durch die Erscheinungen des Auferstandenen vernehmbar und deutbar wurde. Auf jeden Fall wird diese Perikope zum machtvollen Ausspruch: wir, die alte Christenheit, sind uns bewußt, nicht Mythen zu haben, sondern schlechthinige Wahrheit; Wahrheit ist der Christus, Wahrheit sein Wiederkommen, Wahrheit das prophetische Wort davon.

III. Die liturgische Einheit. Dem Evangelium von der Verklärung auf dem Berge mußte natürlicherweise als Epistel die Briefstelle beigegeben werden, welche von eben dieser Verklärung in irgendeinem Zusammenhange redete. So erhält man den rechten Abschluß der Epiphanias-Zeit mit zwei Lektionen, die von einer *ἐπιφάνεια* im großen Stile sprechen. Sieht man näher hin, so bringt die Epistel das zur Erfüllung, was das Evangelium nur beginnt: nämlich im Evangelium ein Aufblitzen der Herrlichkeit des Christus, in der Epistel aber die Wiederkunft des Christus in aller Herrlichkeit. Also wirklich steht vor uns der ganze Inhalt der *ἐπιφάνεια τοῦ Χριστοῦ*.

SEPTUAGESIMAE

I. Evangelium: Mt 20 1—16. Die synoptischen Evangelien sind nicht als ein Ganzes plötzlich in das Dasein getreten, sondern zuerst waren Einzelstücke; durch Zusammenstellung dieser Einzelstücke wurden diese Evangelien. Die Evangelisten hatten darum die Aufgabe, den Rahmen zu schaffen, in welchen die Einzelstücke der Reihe nach eingeschoben werden mußten. Häufig war gewiß schon ein Stück solchen Rahmens mitüberliefert, aber noch häufiger fehlte der Rahmen ganz. Daß gerade diese Rahmungsarbeit verantwortungsvoll sein mußte, das ersieht man aus der Tatsache, daß offenkundig manche Einzelstücke an sich einen ganz anderen Sinn haben, als der vom Evangelisten geschaffene Rahmen nahezulegen scheint. So auch in unserer Perikope. Es kann gar keine Rede sein davon, daß unsere Perikope ein Beispiel wäre für den Satz 19 30 „viele Erste werden Letzte sein und Letzte Erste“, wie es das „denn“ 20 1 will und der Schluß 20 16 mit Befriedigung hinstellt. Denn in unserer Perikope handelt es sich nicht darum, daß die Letzten zuerst ausbezahlt werden, sondern darum, und einzig und allein darum, daß auch die Letzten den gleichen Lohn wie die Ersten empfangen. Also nicht: „Erste werden Letzte, und Letzte Erste sein“, sondern: „Erste und Letzte werden gleich sein!“ Darum ist von Mt unsere Perikope zu Unrecht als Beispiel für jenen Satz 19 30 hier eingefügt worden, und zu Unrecht redet Mt 20 16 noch einmal von diesem Satze (ganz zu schweigen davon, daß der Zusatz von den vielen Berufenen, aber wenigen Auserwählten nicht einmal von Mt stammen dürfte, aber doch auch davon zeugt, wie unsicher man über die Richtigkeit des Rahmens an dieser Stelle geworden war). Will also der Prediger nicht einen Fehlsinn verkündigen, sondern das, was Jesus sprach, so muß er hier den Rahmen streichen, also von 20 16 absehen, vom „denn“

in 20 1 und somit von einer Rückbeziehung auf 19 30. Sofort bekommt dann unsere Erzählung eine ganz andere Frische, blüht neu auf, regt ganz anders die Aufmerksamkeit an und läßt ahnen, daß hier etwas ganz Besonderes zu holen ist, wenn doch nicht einmal Mt, und damit eine ganze Tradition, recht hinter diese Erzählung gekommen ist.

Klostermann[1] sieht den echten Sinn der Parabel so: „Wie der Hausvater der Parabel läßt Gott den gleichen Lohn des Reiches allen zuteil werden, einerlei, ob sie ihn nach ihrer Leistung beanspruchen können, oder nur durch seine Gnade erhalten." (Die Hervorhebungen sind nicht von Klostermann.) Das ist das Sichere, von dem ausgegangen werden muß. Aber auf wen oder auf welche Zustände hin hat Jesus diesen Gedanken, dieses Urteil ausgesprochen? Klostermann: wahrscheinlich (und zwar wahrscheinlicher als andere Aufstellungen sind) sollte den Pharisäern gegenüber gerechtfertigt werden, daß Jesus Zöllnern und Huren die Tür des Gottesreiches öffnet; und Klostermann fügt erläuternd bei: „Absolute Gleichheit im Jenseits wird damit nicht gelehrt, aber abgewehrt die Vorstellung, daß gewisse Menschenklassen ein ausschließliches Recht auf das Reich haben." Zahn: Verkehrten Anciennitätsansprüchen innerhalb der Jüngerschaft wird begegnet. Zündel[2]: „Der Heiland sieht voraus, daß die Zwölfe diese Arbeit nicht werden bewältigen können, daß noch andere und wieder andere in gleicher Weise wie sie werden bevollmächtigt, ausgerüstet, ausgesandt werden müssen. Immer wieder sieht man, daß die verfügbaren Kräfte nicht reichen, immer wieder müssen neue Arbeiter gedungen werden, noch in der elften Stunde — so groß ist die Arbeitsnot im Weinberg — holt man neue Kräfte. ... Endlich wird man fertig, aber die Zahl der „Zwölf" hat allerdings ihre Bedeutung eingebüßt!" Von katholischer Seite A. Meyenberg[3]: Adam — Noe — Abraham — Moses und die Propheten — die Apostel — ihre Nachfolger — die Christen; „allen Arbeitern ist durch Christus der ewige Denar versprochen." Oder aber[4]: Alle Völker vor Israel — Israel — die Heidenwelt — und noch einmal am Ende Israel.

Vielerlei Möglichkeiten — d. h. keine Sicherheit in der näheren Anwendung! Also muß man entweder alle Möglichkeiten der näheren Anwendung aufzählen und dem Hörer zur Auswahl darreichen, was ein schlechter Rat ist. Oder man entscheidet sich dafür, daß Jesus gar nicht auf bestimmte Menschen hinauswollte, sondern nur auf Gott selbst! Einen neuen „Gottesbegriff", seinen Gottesbegriff, sein „Gottesbild" wollte er demonstrieren, den Gegensatz zum jüdischen „Gottesbild" aufzeigen! So erzählt Jesus etwas wie eine Anekdote vom Arbeitsmarkt, von einem Hausherrn und seinen Arbeitern — und macht daraus das Abbild Gottes. So ist also der Gott und Vater Jesu Christi! Darauf geht die ganze Erzählung hinaus. Sehr deutlich wird einem das, wenn jemand zu unserer Perikope hinzu die jüdische Erzählung aus dem Traktat Berachoth (5 c)[5] rezitiert; dort hört man von

[1]) Handbuch 4 zu Mt 20 1—16. [2]) Jesus, 2. Aufl. 1923, S. 342.
[3]) Homiletische und katechetische Studien, 3. und 4. Aufl. 1904, S. 274.
[4]) Meyenberg, Homiletische und katechetische Studien. S. 686 f.
[5]) Sie steht Handbuch 4 zu Mt 20 1—16; besser bei P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, 1912, S. 87.

einem König, der viele Arbeiter gemietet hatte, „unter welchen sich einer durch Fleiß und Geschicklichkeit so auszeichnete, daß der König ihn bei der Hand faßte und mit ihm auf und ab wandelte". Fleiß und Geschicklichkeit! Leistung! Die Leistung gibt den Ausschlag. Abends gab auch dieser König allen denselben Lohn, und auch hier murrten die Arbeiter: Dieser hat nur 2 Stunden gearbeitet, wir den ganzen Tag! „Der König antwortete: Dieser hat in 2 Stunden mehr geleistet als ihr den ganzen Tag." Die Leistung macht es! Aber im Gleichnis Jesu macht es nicht die Leistung! Keine Rede davon! Sondern: „Darf ich nicht mit dem Meinen tun, was ich will? oder bist du scheelsüchtig, weil ich gütig bin?" Bei Jesus also: Ich tue mit dem Meinigen nach meinem Willen — ich bin die ewige, grundlose Güte — ich spotte eurer Maßstäbe — ich bin kein Mensch, sondern bin Gott! Zerbrochen liegt da alles Rechnen, Vergleichen, Erringen am Boden — vor dem ewigen Gotte. So ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi! Das ist das neue „Gottesbild", welches Jesus bringt, welches in Jesus hervorbricht *sicut gigas ad currendam viam*. Und das ist auch das Gottesbild des Paulus! Im Zentralsten hat er also Jesus ohne Abstrich verstanden! Der Gott der Prädestination! Und das ist freilich das Ende des jüdischen „Gottesbildes", des „berechenbaren Gottes" — das Ende des Gesetzes und der Beginn der „Herrlichkeit Gottes".

II. Epistel: I Cor 9 24—27. Wir Christen sind in der Lage von Wettkämpfern; Wettkämpfer tun alles, nehmen jedes Training auf sich, um Sieger zu werden (24 f.). Ich, Paulus, will ein solcher Sieger werden (26 f.); darum mein Verzicht auf vieles, was andere als selbstverständlich, ja sogar als von Christus gewollt für sich in Anspruch nehmen (vgl. 4—15). Darum übe ich überhaupt allerlei Ringkämpfe mit meinem Leibe (26. 27). Ihr Korinther, macht es mir nach (25)! Die Sache ist es wert; denn bei uns Christen geht es ja nicht um einen Kranz von Olympia oder vom Isthmus, sondern um den unvergänglichen Kranz, den das Evangelium verheißt (25 vgl. 23).

Eine aufschlußreiche Perikope! Nämlich den 2. Teil des v. 27 können wir etwa so umschreiben: „Ich predige doch das Evangelium von Christus, also ich verkündige das Ziel, welches heißt: *σὺν Χριστῷ* — da wäre ich doch toll, wenn ich nicht alles Training auf mich nähme, um gleich einem Wettkämpfer zu diesem Ziele zu gelangen!" Sehr schön; aber wir fragen dagegen: Ja wird denn unser Ziel nicht gerade nach deinem Evangelium, o Paulus, uns geschenkt? Muß man da erst noch laufen, trainieren gleich einem Wettkämpfer? Der Wettkämpfer bekommt nichts geschenkt, alles muß er selber leisten, er steht auf sich selbst und niemand tritt für ihn ein. Aber wir Christen bekommen ja alles aus Gnaden, stehen nicht auf uns selbst, und Christus tritt für uns ein! Gewiß, du, o Paulus, sollst gelobt sein wegen deines Trainierens und Laufens, aber willst du wirklich daraus eine christliche Notwendigkeit machen? Die Antwort des Paulus auf diese unsere Frage hängt ab von der Übersetzung des Wörtleins *ἀδόκιμος* (27): *μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*. Die Vulgata übersetzt: *reprobus*. Luther: verwerflich. Lietzmann: untüchtig. Möglich sind alle Über-

setzungen[1]. Aber es ist ein großer Unterschied, ob man mit der Vulgata annimmt, Paulus betreibe jenes Training und den ganzen Wettkampf, weil er sonst in der Gefahr ist, verworfen zu werden — oder ob man mit Lietzmann annimmt: weil er sonst in Gefahr ist, nicht mehr mitzutun! Der Unterschied ist der einer ganzen Weltanschauung. Dort die Askese Pflicht, hier eine Vorsicht. Dort gehört die Askese ins Christentum hinein, hier ist man ein Christ auch ohne die Askese, aber man wäre ein toller Christ, wenn man nicht um des Christseins willen die Askese aufgriffe. Dort: das Christentum ist unmöglich ohne Askese — hier: das Christentum bietet ein so hohes Ziel, daß man ein Narr wäre, wenn man sich auf etwas anderes ernstlich einließe, alle Kraft gehört jenem Ziele, und da der Leib nicht immer so will, so muß er bezwungen und gezwungen werden, und zwar nötigenfalls durch ein lebenslanges Training. Lietzmanns Übersetzung wird deshalb die richtige sein, weil ja Paulus die in v. 5 aufgezählten Nicht-Asketen nicht in der Gefahr sieht, *reprobi* zu werden. Paulus ist sich seiner Besonderheit bewußt, und diese Besonderheit empfiehlt er auch den Korinthern, weil sie seine Saat sind: setzt der Missionar alles auf die eine Karte, so sollen es auch die Missionsgemeinden tun. Es handelt sich um ein großes Beispiel, das Paulus über die andern Apostel hinaus gegeben hat; also mögen gerade seine Gemeinden es nachahmen. Und daß dieses Große und Besondere des Paulus nicht ein Spleen ist, das zeigt er eben aus dem Gleichnis des Wettkampfes. Geht es in einem Wettkampfe um das Ziel und nur um das Ziel, so geht es auch bei uns um das Ziel und nur um das Ziel; und da unser Ziel unvergänglich ist, so trainieren wir natürlich noch viel eifriger als die Wettkämpfer sonst. Also: es geht wohl auch ohne Askese, aber wer es ohne Askese nimmt, der hat noch keinen rechten Begriff von der Größe unseres Zieles — dieses Ziel ist so groß und unvergänglich, daß man, wenn man noch einen Tropfen Energie im Leibe hat, eben jede Energie diesem Ziele dienstbar macht, ganz gleich, ob man es auch ohne diese Energie erreicht oder nicht. So ist es menschlich! Paulus schreibt nicht einen Traktat über „Rechtfertigung und Heiligung" oder „Glauben und Werke", sondern er redet seinen Gemeinden davon, wie er, Paulus, alles dem Evangelium unterordne, ja zum Opfer bringe; so möchten doch auch sie es halten — weil das im Evangelium verheißene Ziel so über alle Maßen groß ist.

Anmerkung. Besondere Gefahr droht dem Prediger von v. 24; man schließt da leicht, Paulus verkündige, daß nur einige wenige das Ziel des Evangeliums erreichen. Der Text will aber nur die Situation eines Wettläufers zeichnen, um nachher uns alle zu Wettläufern und zu Siegern zu stempeln. Im Hintergrunde steht doch: der Sieg ist unser durch Christus, darum laufet doch als die ernstesten Wettläufer! In der ganzen Perikope geht es von einem Bild ins andere, *omne simile claudicat*, und hier werden noch dazu die *claudicantia* zusammengestopft; man sehe auf die Absicht des Paulus und presse nicht die Einzelheiten.

III. Die liturgische Einheit. Nannte man die aus dem christlichen Passah-Fasten ausstrahlende und immer länger werdende Fastenzeit schließlich die

[1]) Vgl. W. Bauer, Wörterbuch z. NT, S. 27 „*ἀδόκιμος*: was die Probe nicht besteht, unbewährt, sodann untüchtig, unbrauchbar . . . von Dingen: unfruchtbarer Ackerboden."

Quadragesima, so konnte man (im 6. Jahrhundert) die Woche vor der Quadragesima notdürftig die Quinquagesima, die ihr vorangehende Woche die Sexagesima, und die dieser vorangehende (im 8. Jahrhundert) die Septuagesima heißen, so seltsam uns ein solches Verfahren anmutet. Die Sonntage dieser Wochen waren dann eine Dominica in Quinquagesima, — in Sexagesima, — in Septuagesima, oder Dominica Quinquagesimae usw. Die Katholiken sagen: Quinquagesima, die Evangelischen: Quinquagesimä. Das liturgisch Fruchtbare an dieser Zählung ist der Frontwechsel gegenüber der Weihnachtszeit: die Richtung nach Weihnachten hin hört völlig auf, man richtet sich nun entschieden auf Karfreitag und Ostern hinüber. Die Perikopen dieser „Vorfastenzeit" könnten also der Passionsgeschichte entnommen sein, sind es aber nicht. Ihre Auswahl und Zusammenstellung muß doch wohl auf eine Zeit zurückgehen, da die „Vorfastenzeit" noch nicht bestand. H. Grisar [1] denkt bei dem „Weinbergs-Evangelium" von Septuagesimä an die beginnenden Weinbergsarbeiten des italienischen Frühjahrs. O. Heiming [2] erklärt die Wahl beider Perikopen a) aus dem Beginn der Genesis-Lesungen im Brevier, b) aus dem alten Jahresanfang an diesem Tage. Also wohl in dem katholischen Sinne: liest man vom „Anfang der Welt" im Anfang der Bibel, oder fängt man das neue Jahr an, so ruft das Evangelium uns zu: Gott nimmt in seinen Dienst, wen er will, wann er will, und belohnt, wie er will — so ruft uns die Epistel zu: *Sic currite, ut comprehendatis!* Durch die Reformation ist aber die Lage dieser Perikope viel eindeutiger geworden: rechnet man denn diese Wochen schon von Karfreitag und Ostern aus, so empfängt wirklich jede Lesung ihr volles Licht durch den Christus von Karfreitag und Ostern. Das Evangelium sagt dann: Weil Jesus den neuen Gottesbegriff hatte, verkündete und selbst darstellte, so wurde ihm das Kreuz bereitet, aber von seinem Gotte die Auferstehung; die Epistel sagt: Hat uns der Gott unseres Herrn Jesu Christi so Großes einfach geschenkt, so wollen wir auch den ganzen Menschen auf das uns geschenkte Ziel hin dirigieren und uns nicht mit kleinlichen Rechnungen Reservate ausbedingen. Gott rechnet nicht, so laßt auch uns nicht rechnen!

SEXAGESIMAE

I. Evangelium: Lc 8 4—15. Man wird gut daran tun, das Gleichnis selbst (5—8) von der Deutung (11—15) zu sondern, da Jesus doch auf jeden Fall sein Gleichnis für so deutlich hielt, daß es an und für sich schon, das Gleichnis selbst, seinen Zweck erfüllte, die Zuhörer auf etwas hinzulenken. Damit braucht noch nichts darüber ausgemacht zu sein, ob die Deutung (11—15) sekundär ist [3] oder ob sie im Grunde doch von Jesus selbst stammt. So viel darf ohne weiteres angenommen werden: Jesus beabsichtigte schon mit dem Gleichnis etwas Aktuelles, ein Positives. Dem scheint freilich der v. 10 energisch zu widersprechen; so konstatiere man zunächst diesen Widerspruch und scheide vorerst

[1]) Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, 1925, S. 57; vgl. S. 9 ff., S. 54 ff.
[2]) Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) S. 269.
[3]) So Handbuch 3 zu Mc 4 14.

v. 10 aus. Es muß vor allem der Weg eingeschlagen werden: das Gleichnis Jesu (5—8) wollte den Hörern etwas klarmachen; so legen wir also einmal das Gleichnis (5—8) aus, als wüßten wir nichts von der nachfolgenden Deutung und nichts von dem v. 10!

Dann hat das Gleichnis Jesu etwa diesen Inhalt: es geht jetzt etwas vor sich, es begibt sich Entscheidendes. Und dieses „Etwas", dieses „Entscheidende" geht so vor sich, wie wenn man in der Landwirtschaft die Aussaat macht und erhält dann bei der Ernte hundertfältige Frucht. Es geht also etwas Aussichtsreiches vor sich, ein großer Erfolg spinnt sich an. Aber im Umkreis dieses Erfolges gibt es nach Gottes Willen auch den Mißerfolg, vielfachen Mißerfolg; und auch der Mißerfolg im Umkreis des großen Erfolges gleicht dem Schicksal des vom Säemann ausgestreuten Samens: fällt er auf den Weg, so wird er zertreten, von Vögeln gefressen, geht nicht auf; fällt er auf die dünne Humusschicht über dem Felsen, so geht er freilich auf, aber rasch ist er auch wieder verdorrt; fällt er unter die Dornen, so kann er mit den Dornen ein gut Stück wachsen, aber schließlich werden die Dornen Herr und es ist nichts. Es geht jetzt etwas vor sich, ein großer Erfolg hat begonnen, Mißerfolg ist auch dabei, Mißerfolg genug, es ist aber wie beim ausgestreuten Samen — wißt ihr, was vorgeht? Wißt ihr, was ich meine?

Kein Zweifel, jeder zurechnungsfähige Hörer m u ß t e antworten: du meinst dich selbst, du bist es, du Jesus! Gerade das Gedeckte, das Geheimnisvolle an diesem Gleichnis schneidet alle Nebengedanken ab, zwingt den Hörer nichts zu denken als „Jesus". Man spürt, daß noch vieles gefragt, geklärt werden könnte — aber das spielt zunächst keine Rolle. Der ganze Mensch wird gespannt, hingespannt auf Jesus. D a begibt sich das Entscheidende, sei es, was es wolle. Jesus will mit seiner Erzählung direkt nichts als: merkt auf, seid bereit, es ist die Mitte zwischen Zeit und Ewigkeit gekommen, Dabeisein ist alles!

Aber ebenso zweifellos ist es, daß gerade bei diesem Gleichnis sofort die Frage auf Jesus einstürmen mußte: wieso rufst du uns? Wieso machst du uns gespannt? Was meinst du n ä h e r h i n? Du mußt es doch d e u t l i c h bezeichnen können! Und so scheint allerdings gerade dieses Gleichnis ohne eine Deutung von Jesus selbst Stückwerk zu bleiben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Jesus nachher Näheres darüber reden mußte, und die Deutung, die wir in den v. 11—15 besitzen, wird schon doch die Deutung durch Jesus selbst sein, wenn auch hindurchgegangen durch die leisen Wiederdeutungen derer, die a l l e s möglichst klar und einfach haben wollten.

Durch diese Deutung werden nun z w e i Begebnisse sichtbar in dem einen „Es geht jetzt etwas vor sich". Nämlich: wenn der Same das „Wort Gottes" ist, bei Mc einfach „das Wort", bei Mt „das Wort vom Reiche", so heißt das: Gott hat Entscheidendes begonnen — im W o r t e wird dieses Entscheidende euch angekündet, verkündet, gespendet. Was durch G o t t Entscheidendes jetzt geschieht, das zieht euch in seine Bahn durch das W o r t J e s u. Für euch begibt sich das Entscheidende j e t z t im Hören des Wortes Jesu. Jetzt ist der Frühling Gottes, jetzt verschwendet er, ein Verschwender-Gott, eine betäubende Fülle von Keimen und Blüten, damit überallhin, überallhin das neue „Es werde" dringe! Ihr hört Jesu Wort — so drang nun das „Es werde"

zu euch. Was wird daraus werden — bei euch? Zittert! Denn nun fällt die Entscheidung. Es wird offenbar, was bei der Aussaat des Korns jedesmal offenbar wird, nämlich: das eine wächst, das andere verdirbt, das liegt an der Qualität des Bodens, wohin es fiel. So seid auch ihr nun erkannt — am Schicksal des Wortes Jesu in euch! Ob ihr wie guter Boden seid, oder wie dreierlei fataler Acker — jetzt kommt es auf! Bis heute konntet ihr verbergen, konntet es im Unklaren lassen, konntet der Entscheidung ausweichen — nun tut Gott selbst die Entscheidung, die Enthüllung, die Demaskierung, durch das Wort Jesu. Euer Gottesschicksal begibt sich nun. Eure Prädestination wird sichtbar. Gott spricht: „Es werde" — und nun wenden sich die Augen der Ewigkeit auf euch und erkennen an euch das „Und es ward" — oder das „Und es ward nicht". Prädestination! „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" Gott ist ein Verschwender — aber es gibt viererlei Boden. Wie steht es um euch?

Und das andere Begebnis: ihr, meine Jünger, müßt doch guter Boden sein, denn ihr bleibet bei mir, ihr folget meinem Worte!

II. Epistel: II Cor 12 1—10. Wenn das Protzentum in der Christenheit schon losgeht: „Ich kann, ich bin, ich habe" — so hat Paulus Stoff genug, dieses Protzentum kräftig mitzumachen, und das keineswegs aus Narrheit, sondern aus Wahrheit, ja er kann eine Entrückung in den dritten Himmel beisteuern! Aber nein, er bricht lieber ab mit diesem Getue. Denn wenn Gott diese Rühmerei wollte, so hätte er nicht dem Paulus, den er in den dritten Himmel entrückte, eine Krankheit mitgegeben, die das Gegenteil ist von aller Höhe und Kraft! Und wie sehr diese Krankheit der Wille Gottes bleibt, das weiß Paulus: dreimal hat er um Befreiung zum Herrn gebetet, aber er wurde nicht befreit, er wurde nur der Gnade um so sicherer gemacht. So weiß er jetzt: nur einer ist stark, Christus. Alles andere ist schwach, auch Paulus. Und je mehr diese Schwachheit in Krankheiten und Schicksalen deutlich wird, desto deutlicher wird die Kraft des Christus. Ich aber bin ein „Mensch in Christo": also, wenn ich schwach bin, so bin ich stark — in Christo.

Hier besteht für den Prediger eine große Gefahr. Nämlich gar zu leicht wird er so trösten wollen: Du bist krank — welch ein Segen — „bin ich schwach, so bin ich stark" — „meine Gnade genügt dir". So gelangt die Predigt in ein Fahrwasser von lauter Phrasen. Krankheit ist kein Segen! Elend ist kein Glück! Dahinsiechen ist ein Fluch! Da hilft keine Phrase und keine Bibelstelle. Aber — Gott ist nicht krank, nicht im Elend, muß nicht dahinsiechen. Und er ist unser Gott. So kann man durch diesen Gott soweit kommen wie Paulus. Aber ehe der Prediger nicht weiß, wie das von Gott erlangt wird, soll er nicht davon reden, sondern nur den Paulus als unbegreifliche Größe hinstellen! Es gibt Dinge, die werden uns nicht zuteil — aber dem Paulus. Soviel darf man aber sagen: bist du in Christo, so ist Gott für dich, so ist noch nicht aller Tage Abend. Und zu aller Schwachheit darf man so reden. Aber, aber! Auf keinen Fall ist unsere Perikope eine Beruhigung, sondern ein Aufschrei: „Hier bin ich, o Gott, dir allein sei die Ehre."

III. Die liturgische Einheit. Die Perikopen von Sexagesimä sind nach Grisar [1] ausgewählt, weil die *statio* (= „Gottesdienst auf der Wanderung") an diesem

[1]) H. Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, 1925, S. 56 f.

Sonntag am Grabe des Apostels Paulus an der Ostiensischen Straße stattfand. Dabei ist Grisar seiner Sache sicherer bei der Epistel, natürlich, als beim Evangelium: „Möglich, daß man an die Weltpredigt des Apostels dachte“ (im Evangelium nämlich). Aber es dürfte das Evangelium schon vor der Einführung der *statio* an diesem Sonntag üblich gewesen sein; und so deutet Grisar beim Evangelium darauf, daß dieser Sonntag in die Zeit der Aussaat bei den römischen Landwirten fiel. Wozu man dann aber bemerken muß: stand das Evangelium an diesem Sonntag schon früher fest, so stand auch die Epistel schon früher fest; warum wurde dann gerade diese Epistel und keine andere gewählt? Sollte nicht doch ein äußerlicher Grund die beiden Perikopen zusammengestellt haben? Nämlich die Epistel beginnt in der lateinischen Kirche schon mit 11 19: *Libenter sufferlis insipientes . . . Sustinetis enim* . . . Und dann zählt Paulus seine Leiden auf. — Das Evangelium aber schließt: *et fructum afferunt in patientia.* Gerade bei der Vorlesung solcher Stücke prägten sich doch die Anfänge und Abschlüsse besonders ein; das mag die Auswahl bestimmt haben; ein *sufferre* und *sustinere* wurde aufgesucht um des *in patientia* willen.

Für uns gibt es hier bloß die i n n e r e Einheit des Sinnes: die Prädestination, abgelesen aus dem Schicksal des Wortes Jesu vom Reiche, aber mit Betonung des g u t e n Ackerbodens und des E r f o l g e s des Wortes Jesu — die Sicherheit des Erwähltseins, nicht erreichbar durch Erfahrungen, und wäre es ein Entrücktwerden in den dritten Himmel, auch nicht gefährdet durch die „Schwachheit“, sondern allein gewährleistet durch Christus.

QUINQUAGESIMAE (ESTOMIHI)

I. Evangelium: Lc 18 31—43. Das ist die dritte Leidensweissagung Jesu, identisch mit Mc 10 32—34 (die beiden andern: Mc 8 31 und 9 31). Was hier bei Lc (so auch Mc 9 32, aber eigentlich auch Mc 8 32 f. und Mc 9 10) steht: „und sie begriffen nichts hiervon und dieses Wort war vor ihnen verborgen, und sie verstanden das Gesagte nicht“ (34), das gilt, wenn es e i n m a l Geltung hat, a l l e m a l von diesen Leidensweissagungen. Wird uns aber ausdrücklich berichtet, daß die Jünger die Leidensweissagungen Jesu nicht verstanden, so wird uns damit natürlich auch nahegelegt, daß sie sich die Einzelheiten der Leidensweissagung Jesu nicht merkten, nicht merken konnten. Die Evangelisten selber deuten uns damit an, daß den Hörern jener Leidensweissagungen nur eine allgemeine Erinnerung geblieben sei; eben die Erinnerung: er sagte ja einige Male so etwas. Aber gerade Lc macht uns in der Emmausgeschichte darauf aufmerksam, daß jene allgemeine Erinnerung so vage gewesen sein muß, daß sie in der Passion Jesu den Jüngern keinerlei Aufmunterung oder Zeichendeutung wurde; vielmehr mußte erst Jesus selbst sie darauf stoßen (Emmausjünger), daß in seinem Leiden und Tode ein Stück Offenbarung Gottes zur Erfüllung gekommen sei. Erst jetzt, als die Jünger durch Jesus um den Sinn der Passion innerhalb der Offenbarung Gottes wußten, tauchten auch (anders können es die Evangelisten nicht meinen) jene Leidensweissagungen Jesu im Gedächtnis der ehemaligen Hörer auf. Auch das muß somit im Sinne der Berichterstatter gesagt sein: Einzelheiten hatten sie sich nicht merken

können, Einzelheiten konnten jetzt auch nicht auftauchen, vielmehr die Einzelheiten entnahm man nun den Berichten über den historischen Hergang der Passion und Auferstehung Jesu. Darin ist an und für sich nichts Abwegiges zu erblicken; eine erfüllte Weissagung darf so erzählt werden, wie sie sich erfüllt hat. Wahrscheinlich geht es über die gewöhnliche Menschenkraft, sie anders zu erzählen, aber sicherlich geht es über die Kraft derer, die ganz von der Erfüllung leben (und nicht von der dermaleinstigen Ahnung). Darum ist selbstverständlich auch für uns alles Licht auf der Erfüllung und nicht auf der Ankündigung. Aber die Ankündigung sagt doch auch vieles, nämlich: so gewiß das Reich Gottes begonnen hat und vollendet werden wird; so gewiß für Jesus diese Sache Gottes im Erfolg steht und nicht im Mißerfolg; so gewiß können die Wege Gottes ganz anders gehen als andere Erfolgswege, ja sie werden anders gehen — aber sie werden die Wege Gottes bleiben und Wege des göttlichen Sieges. Und was auch immer geschieht, es wird am Menschensohn geschehen: der Untergang und der Aufgang.

Mit der 3. Leidensweissagung zusammen liest man seit alter Zeit (vielleicht gehörte beides schon vor der literarischen Evangelistenarbeit zusammen!) die Erzählung von der Heilung des Blinden. Der Zusammenhang wird aber nur hergestellt durch die Reise Jesu nach Jerusalem (31), die nun bis Jericho gekommen ist (35). Auch diese Heilung setzt voraus a) das Vertrauen des Blinden zu Jesus von Nazareth (37. 38. 41) in der Form des Heilvertrauens, b) die Möglichkeit, daß dieses Heilvertrauen, weil auf Jesus gerichtet, zum Glauben ausgebaut werden kann (was angedeutet ist in der Antwort Jesu v. 42 und in dem Rufe: „Sohn Davids!"); darum wird nun der Christus entfaltet in einem Wunder, und das Wunder verbreitert im Geheilten das Heilvertrauen zum wirklichen Glauben (43). Will man einen inneren Zusammenhang zwischen der dritten Leidensweissagung und der Heilung des Blinden annehmen, so vielleicht den Kontrast zwischen dem hellen Lichte des Erfolges der Sache Gottes einerseits und anderseits doch dem sicheren Todesschicksale Jesu.

II. Epistel: I Cor 13. Die Feld-, Wald- und Wiesenauffassung dieses Kapitels, welche aus dem „hohen Lied der Liebe" eine Karrikatur des Christentums macht, zerstört Lietzmann[1] gründlich mit dem Satze: „Die Frage, ob in I Cor 13 die Gottes- oder die Nächstenliebe gemeint sei, ist falsch gestellt. Gemeint ist die *ἀγάπη* in dem eben geschilderten Sinne als Grundkraft des Christentums." Also höre man einmal auf damit, die Liebe gegen den Glauben, die Aktivität gegen die Andacht, das Leben gegen den Kultus und die Moral gegen die Dogmatik auszuspielen; denn auf jeden Fall ist im „hohen Lied der Liebe" eine Liebe verstanden, in welcher beides noch ungetrennt beisammen ist! Aber das genügt nicht. Wenn von der Liebe als der „Grundkraft des Christentums" gesprochen sein will, so handelt es sich eindeutig und ohne Abstrich um eine Gabe des Heiligen Geistes, um eine Geistesgabe, so wunderbar wie alle anderen Geistesgaben, um ein Wunder des Heiligen Geistes im Menschen — und nicht um eine Anlage des Menschen und deren höchste Ausbildung. Diese Wundergabe des Heiligen Geistes kann auseinandergelegt werden in drei Wunder: 1. Gott

[1]) Handbuch 9 zu Rm c. 13, Exkurs „Glaube, Hoffnung, Liebe".

liebt uns, 2. wir lieben Gott, 3. wir lieben den Nächsten — wobei, wenn 1. gesagt ist, auch schon 2. und 3. gesagt sind, wenn 2. gesagt wird auch schon 1. und 3. gesagt sind, wenn 3. gesagt wird, auch schon 1. und 2. gesagt sind. Ohne dieses Wunder des Heiligen Geistes im Menschen, genannt *ἀγάπη*, ist man kein Christ. Aber wohl ist man ein Christ mit dieser *ἀγάπη*, auch wenn man alle Geistesgaben sichtbarer Art nicht hätte (1—3)! Und auch die *ἀγάπη* wird ja wohl sehr sichtbar (4—7). Diese *ἀγάπη* dauert, die andern Geistesgaben hören auf (8—12), wenn die Endvollendung kommt, wie die Jugend aufhört, wenn man Mann geworden ist. Nach der Endvollendung bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung — aber sind sie nicht alle zugleich genannt, wenn man die Liebe nennt (13)? Nämlich die Liebe, das Wunder des Heiligen Geistes, zerlegt in die drei Wunder. Man kann also wirklich sagen: „Christentum ist Liebe", aber nur, wenn man damit nicht die *πάνδημος ἀγάπη* meint, sondern das Wunder des Heiligen Geistes, die Geistesgabe!

III. Die liturgische Einheit. Für die Perikopenwahl von Quinquagesimae besagen die Hypothesen von Grisar am allerwenigsten. Es ist aber auch sonst historisch nichts zu sehen. Das Evangelium könnte ja gewählt sein, weil nun die Leidenszeit beginnt, und an den Anfang dieser Leidenszeit die Leidensverkündigung Jesu gehört. Aber dazu paßt dann die Epistel nicht. Oder sollte gerade die Liebe, die im Leiden Jesu liegt, zur Wahl der Epistel geführt haben? Jedenfalls aber dürfen wir auf diese Weise die Einheit schaffen: das Evangelium gibt die Summe des Christentums im Christus von Karfreitag und Ostern an, die Epistel reicht dieselbe Summe des Christentums dar in der Liebe — das eine ist das andere, und das andere ist das eine.

INVOCAVIT

I. Evangelium: Mt 4 1—11. Es ist für uns unmöglich zu entscheiden[1], ob diese Geschichte von Jesus selbst erzählt wurde oder ob sie mit gutem Recht von den Seinigen über ihn erzählt wurde; ob sie eine „Problemdichtung" ist oder „Apologetik" der urchristlichen Gemeinde; ob sie ihren Stoff dem AT oder den Mythen anderer Völker entnimmt; das zu wissen wäre aber nötig, wenn man darin einen Beitrag zur Lebensgeschichte Jesu haben möchte. So müssen wir, um auf sicherem Boden zu stehen, anderswo einsetzen, nämlich bei der Frage: was wollten die Evangelisten, warum fügten sie diese Geschichte (mag sie herstammen, woher sie will) ihren Evangelien ein? Eines ist da zweifellos: der Christus, an welchen sie glaubten, der Christus nach Ostern und Pfingsten, der Christus, der auf Erden gewesen war, bekam durch diese Geschichte ein neues Leuchten. Von diesem Christus, den man nach Ostern und Pfingsten kannte, diese Geschichte erzählen, hieß einiges besser verstehen lehren. Denn nach dieser Geschichte stand ja gleich der Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu Christi unter der scharfen Sonderung von der dämonischen Macht. Nach dieser Geschichte war es geradezu unsinnig, das Heimlich-Mächtige des Christus mit dem Dämonischen zu identifizieren. Vielmehr war von vornherein ganz gewiß:

[1]) Siehe Handbuch 4 zu Mt 4 3—11 a.

dies Heimlich-Mächtige in Christus kann nur der Heilige Geist sein. Weil er den Heiligen Geist hatte, durchschaute Jesus das Dämonische auch da, wo es mit Bibelworten auf ihn eindrang; auch da, wo es sehr vernünftige und natürlichnotwendige Vorschläge tat; auch da, wo es geradezu einen Eifer für die messianischen Kundgebungen entwickelte. Und wenn das Dämonisch-Geheimnisvolle Anbetung verlangte, so wußte jeder Christ nun: der Herr allein ist anzubeten. Dem Christen, der das las, lösten sich mit dieser Geschichte auch etliche gefährliche Rätsel des Lebens Jesu. Hatte man durch Ostern und Pfingsten nun erkannt: er ist wirklich der Christus Gottes, der Herr, im Besitze der Macht Gottes, so mußte geradezu gefragt werden: wie kommt es dann, daß man in seinem Erdenleben so gar nichts zu erzählen weiß von königlicher Herrschaft, von Erhabenheit über Not und Gefahren? Hier war die Antwort! Nicht Gott, sondern der Dämon wollte *diesen* Götterweg für Jesus bahnen. Und eine Erleuchtung kam der Urchristenheit: dann wird auch für uns nicht der Götterweg bereitet sein, sondern der Jesusweg. Diese Erkenntnis der Urchristenheit ist der Christenheit immer wieder verloren gegangen. Immer wieder ließ sich die Christenheit von den Dämonien der Macht oder der Nützlichkeit — oder der hysterischen Aberfrömmigkeit vom Jesuswege abdrängen. Und heutzutage hat der Götterweg geradezu Heimatrecht in der Kirche; wer davor warnt, gegen den wenden sich stattliche Majoritäten — mit Bibelsprüchen, und auch mit Aussprüchen von Politikern, Wirtschaftlern, Gelehrten und Proletariern. Aber es ist schon so weit gekommen, daß einem die Kritik an der Kirche im Halse stecken bleibt, vor lauter Ekel an der Selbstsicherheit, dem Pharisäismus, dem Ölgötzentum der Kirchengegner. Nun darf die Kirche, die Christenheit den Weg Jesu um keinen Preis *deshalb* einschlagen, weil die Kritik aller Welt sie auf diesen Weg gehetzt hat, sondern *nur* deshalb, weil sie keinen andern Herrn und keinen andern Kritiker wirklich anerkennt — als Jesum Christum. Es ist wieder Zeit, „evangelisch" zu werden — man war zu lange „religiös".

II. Epistel: II Cor 6 1—10. Die v. 1—2 haben keine Beziehung zu den v. 3 bis 10; vielmehr gehören sie zum vorhergehenden, also zur 2. Epistel des Karfreitags. Wer sie praktisch verwenden will, muß also eine Predigt über das Wort „Lasset euch versöhnen mit Gott" (5 20) halten und dazu wie 5 14—21 so auch 6 1—2 nehmen. Darum wird man sich an Invocavit auf 6 3—10 beschränken.

6 3—10 aber ist ein Stück der Selbstverteidigung des Paulus. Die Selbstverteidigung erfolgt hier so: es gehe uns schlecht oder es gehe uns gut — aber öfter geht es uns schlecht! — in allen beweisen wir uns als Diener Gottes! Auf diese Weise erfährt man vieles aus den Schicksalen des Paulus, und es wird klar: auch Paulus durfte nicht den Götterweg gehen, sondern den Weg Jesu, den Gottesweg, als *θεοῦ διάκονος*. Nicht die Art des Schicksals entscheidet über unser Zugehören zu Gott, sondern die *διακονία*, in welche uns Christus hineinnahm. Und so könnte man vielleicht doch auch die v. 1—2 hier verwenden: nicht vergeblich die Gnade Gottes empfangen haben — sich versöhnen lassen — in der „willkommenen Zeit" stehen, den „Tag des Heiles" erlebt haben, das heißt unter *jedem* Schicksal Diener des Christus und Gottes sein.

III. Die liturgische Einheit. Die Frage der Perikopenwahl macht hier keine Schwierigkeit: am Beginne der Fastenzeit las man die Geschichte vom vierzigtägigen Fasten Jesu, und die Epistel von den Leiden (aber auch Freuden) des Paulus. Noch zur Zeit Gregors des Großen begann die vierzigtägige Fastenzeit am Montag nach diesem Sonntag (hom. in Evangelium 16 5, Migne P. L. 76, 1137). Da Luther uns gelehrt hat, weniger auf selbstgewählte Bußwerke als auf die unabänderlichen Lasten, die uns Gott im Leben auflegt, zu blicken, so interessiert uns weniger das „*caput jejunii*“ als der Ruf beider Perikopen, auf dem Jesuswege zu wandeln und nicht Götterwege zu erhoffen oder zu erbitten; reformatorisch gesehen ist immer Fastenzeit wie bei Paulus, wie bei Jesus, aber dieser ganze Weg leuchtet im Glanze des Christus. Den Glanz sieht aber nur der Glaube, nicht die Statistik.

REMINISCERE

I. Evangelium: Mt 15 21—28. Wenn das Heilungsvertrauen von jüdischer Seite auf Jesus zukam, so wurde es von ihm ohne viel Umschweife als Glaubenskeim ernst genommen; hier kommt dasselbe Heilungsvertrauen von heidnischer Seite — und so werden Schwierigkeiten gemacht. Aber eine kurze Unterredung beseitigt die Schwierigkeiten: Jesus erkennt, daß die Heidin, die zu ihm kommt, nicht wie zu irgendeinem Heiler oder Rabbi, sondern als zu einem Einzigartigen („Sohn Davids“, der Tisch „der Herren“, „dein Glaube ist groß“). Darum wird Christus entfaltet, die Tochter geheilt. Von hier aus ergibt sich, daß es auch beim Hauptmann von Kapernaum zunächst dieselbe Schwierigkeit gegeben haben muß; diese Schwierigkeit muß dort (Mt 8) in v. 7 liegen, und darum kann die Übersetzung Luthers: „Ich will kommen und ihn heilen“, nicht richtig sein, sondern die Übersetzung Klostermanns trifft das Rechte: „Ich soll kommen und ihn heilen?“ Mit dem Sinne: laß mich, es handelt sich um einen Heiden! So wird zweierlei klar: 1. Jesus wußte sich wirklich nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. 2. Das Konkrete, worauf er in Israel losging, war das Vertrauen auf ihn, geradewegs auf ihn, und wenn er dieses Vertrauen in Israel nicht fand, so war Israel nicht das auserwählte Volk — fand er aber nun dieses Vertrauen bei Heiden, so war eben hier auserwähltes Volk, so sehr das äußerlich über Jesu Sendung hinauszugehen schien; darum das Staunen Jesu, die Abwehr zunächst und doch sofort die Sicherheit, wenn das Vertrauen auf ihn, den Einzigartigen, erwiesen war. Was später im Großen sich begab, daß die Juden Christus verwarfen, die Heiden ihn annahmen, das begibt sich hier noch wie unscheinbar, in Einzelheiten, in dem staunenswerten Ereignis: großes Vertrauen auf Jesus bei Heiden, also Zeichen der Auserwählung außerhalb des jüdischen Volkes! Ja sogar da und dort größeres Vertrauen bei Heiden als bei Juden! (Gemessen an diesen Dingen mögen wohl auch diejenigen, die sich heutzutage Christen nennen, erschrecken; es kommt ja demnach nicht auf Zugehörigkeit zu einer Gesamtheit so viel an, wie auf das Vorhandensein des Vertrauens zu Jesus — auch wer außerhalb einer Gesamtheit steht, die als ihr Palladium die Auserwähltheit trägt, kann das Vertrauen zu Jesus haben, kann größeres

Vertrauen zu Jesus haben als die in jener Gesamtheit; und wer innerhalb jener Gesamtheit steht, kann dieses Vertrauens ermangeln — was dann?).

Man kann diese Perikope aber auch rein aus Freude an der schlagfertigen Frau lesen — und Jesu Nachgeben zurückführen auf die Freude Jesu an dieser Schlagfertigkeit. Deshalb bleibt doch der große Hintergrund des Glaubens, den wir oben zu schildern suchten. Aber nun wird alles zutraulich, menschlich, anlockend. Man konnte als wackere und schlagfertige Frau ins Gespräch mit Jesus kommen — war man erst im Gespräch mit ihm, so brauchte einem nicht mehr bange zu sein, er löschte den glimmenden Docht nicht aus! So aufgefaßt, wird die Erzählung zum praktischen Exempel dessen, was Jesus in der Erzählung von der unverschämten Witwe (Lc 18) und dem drängenden Freund an der Tür (Lc 11) theoretisch vertrat.

II. Epistel: I Th 4 1—12. „Denn das ist Gottes Wille, eure Heiligung“ (3). Dieser *ἁγιασμός* scheint nun reinlich darin aufzugehen, daß die Thessaloniker sich selbst heiligen. Für diese Heiligungsaktivität der Thessaloniker werden einige Einzelheiten empfohlen: Bekämpfung der Unzucht und des Egoismus in Streitsachen, Übung der Bruderliebe, arbeitsames geruhiges Leben im Bruderkreise, Wohlverhalten gegen die Draußenstehenden. „Christlich“ wäre dann diese Heiligungsaktivität der Thessaloniker, weil sie sich nach den Geboten richtet, die Paulus ihnen „durch Christus“ gegeben hat (2). M. Dibelius[1]: „Neben der enthusiastischen Überzeugung, daß alle Christen *ἅγιοι* sind, steht bei Paulus die nüchterne Erkenntnis, daß ihnen *in praxi* an der *ἁγιωσύνη* noch manches fehlt; darum hier die Aufforderung zum *ἁγιασμός*; sie wird spezialisiert in Infinitiven.“ Aber zum *ἁγιασμός* können weder die Thessaloniker noch wir aufgefordert werden; denn *ἁγιασμός* ist ein Passivum, wobei der Aktive Gott oder der Heilige Geist ist. Mit dem *ἁγιασμός* ist eindeutig das gemeint, was wir durch Gott sind oder doch sein werden; *ἁγιασμός* bedeutet zudem nicht einmal den Prozeß, durch welchen Gott uns heilig macht, sondern dessen Ergebnis. Das Verbum *ἁγιάζειν* geht allerdings auf diesen Prozeß, aber im ganzen NT bedeutet es nie, daß wir Menschen uns selbst heiligen[2]. Dagegen kann man wohl zur *ἁγιωσύνη* auffordern. Aber auch nur, weil der *ἁγιασμός* für uns von Gott fest beschlossen ist und Gott das *ἁγιάζειν* an uns betreibt. Unsere Perikope hat demnach den Sinn: der *ἁγιασμός* ist euch gewiß, ist euer Schicksal von Gott her, so tut doch nicht das ihm Widersprechende, sondern tut das, was euer Schicksal ist! Darüber kann doch kein Zweifel bestehen, wie ihr unter diesen Umständen wandeln und Gott gefallen sollt. Eben als Leute *ἐν ἁγιασμῷ*! Es ist euch mehr gegeben, als ihr merken lasset: so lasset es doch im überfließenden Maße merken! Es handelt sich also nicht um den Gegensatz zwischen dem „Enthusiastischen“, und dem „Nüchternen“, sondern es bleibt alles mitten im „Enthusiastischen“, aber nicht in einem Wolkenkuckucksheim, sondern hier in der gegebenen Wirklichkeit.

---

[1]) Handbuch 11 zu I Th 4 3.

[2]) Siehe H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität (*ἅγιος, ἁγιάζω, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ἁγιασμός*); Hastings, Dictionary of the Apostolic Church, Vol. II (sanctification); Encyclopedia of Religion und Ethics, Vol. XI (Sanctification).

Die Alleinwirksamkeit Gottes bleibt bestehen, auch die Alleinwirksamkeit des Menschen wird nicht geleugnet; bloß wird beides nicht durch irgendeine Theorie ineinander gezogen, sondern man kann davon göttlich reden, man kann davon menschlich reden, man redet doch immer von dem Menschen G o t t e s, dem Menschen *ἐν ἁγιασμῷ*. So kann man auch menschlich von der Heiligung, der *ἁγιωσύνη* reden, wenn man nur keinen Zweifel läßt, daß dieses menschliche Reden sich auf den Menschen G o t t e s, den Menschen *ἐν ἁγιασμῷ* bezieht. Aber gewöhnlich teilt man ein in einen göttlichen und einen menschlichen F a k t o r, und damit ist das NT verlassen, auch wenn man von beiden in zwei gleich langen Teilen predigt.

A n m e r k u n g. Wichtig ist die Bemerkung von M. Dibelius (Handbuch 11 zur Stelle), daß v. 4 vom Leibe und nicht vom Weibe redet, und daß v. 6 nicht im geringsten auf sexuelle Dinge geht.

III. Die liturgische Einheit. Die lateinische Kirche hat an diesem Sonntag zwar auch unsere Epistel, aber an Stelle unseres Evangeliums das von der Verklärung Jesu auf dem Berge. Die Wahl der Epistel ist leicht zu erklären als Fastenpredigt. Das lateinische Evangelium stammt vom Samstag vorher[1]; der Sonntag hatte ursprünglich keine Messe, und am Samstag vorher ergibt das lateinische Evangelium eine Einheit mit dem S c h l u ß der Samstagsepistel: *in adventu Domini nostri Jesu Christi.* Hingegen u n s e r Evangelium läßt sich n i c h t zu einer Einheit mit der Epistel zusammenschließen.

OCULI

I. Evangelium: Lc 11 14—28. Hier haben wir drei ganz verschiedene Stücke: 14—23, 24—26, 27—28. Also müssen es auch drei verschiedene Predigten werden. (V. 16 gehört dem Sinn nach zu 29 ff., scheidet also hier aus.) 14—23 zeigt grell den furchtbaren Kontrast zwischen dem Selbstbewußtsein Jesu und der Diabolik seiner Gegner; wer in der Urchristenheit das niederschrieb, erzählte, las, hörte, den erfaßte Entsetzen; denn der Evangelist und die Urchristenheit leben darin, daß der Christus Gottes den Heiligen Geist hatte — hingegen hier spritzt das Wort der Gegner auf: er hat den Teufel. Freilich wird dieses Anti-Christus-Wort von Jesus selbst nun siegreich zerpflückt mit einer Variation über das Argument: hätte ich den Teufel, so könnte ich doch nicht Teufel a u s t r e i b e n. Denn wenn der Teufel gegen sich selbst arbeiten läßt, dann ist es mit ihm aus. Treibe ich den Teufel aus, so bin ich sein Gegner, so kommt das Reich Gottes, so bin ich der Stärkere, so verteile ich den Raub. V. 23 faßt das alles zusammen in eine Art Sprichwort oder Lapidarwort, welches man auf die Sache Jesu mit dem Teufel anwenden muß: „Ein Nicht-Helfer ist ein Gegner, ein Nicht-Mitsammler ist ein Zerstreuer." Die Tat Jesu erweist es aber, daß er ein Gegner, ein Zerstreuer des S a t a n s ist. — 24—26 bringt ein Kapitel „Dämonologie", ein Kapitel Erfahrung dämonischer Umtriebe: es gibt wohl ein Aufatmen, ja eine Zeit der Befreiung, etwas wie Heilung, aber dann kommt ein noch stärkerer Rückfall! Für die Urchristenheit und für den Evange-

[1]) Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, 1925, S. 48.

listen steht hier aber Christus im Hintergrunde, der die Dämonen wirklich vertreibt, er allein. Bei ihm sein heißt wirklich frei werden von der Gewalt der Dämonen, nicht bloß aufatmen. Es ging durch die Urchristenheit das Siegeslied: Bisher geknechtet von den Dämonen, jetzt für immer frei durch Christus! Die heutige Menschheit macht aber wieder die Erfahrung der v. 24—26, weil sie nicht zu Christus flieht. Ins Moderne übersetzt, darf auch gesagt werden: Man kann gewiß seine Dämonen auf manche moderne Art loswerden, und es gibt heutzutage wirklich tüchtige Methoden[1]. Aber trotz alledem nimmt das Heer der Dämonen zu, nicht ab! Die Rückfälle! Die Rückkehr! Wir sind das Zeitalter der Sachlichkeit — wir heilen, und wenn der Rückfall kommt, dann konstatieren wir: es war vorauszusehen, es spielt sich alles technisch richtig ab. Und so spielt sich unser Zeitalter technisch richtig in die rückfällige, heillose Dämonie hinein. Nur Christus befreit endgültig von den Dämonen. Aber man muß Christus auch wirklich haben — und nicht bloß so tun! Wie man Christus wirklich haben kann — das steht eben im NT; darum ist es ein so aufregendes Buch. — 27—28: Ein Lobspruch auf Jesus mittels eines Lobes seiner Mutter. Von Jesus dahin korrigiert: nicht die leibliche Verwandtschaft gilt in meiner Sache, sondern die wahre Verwandtschaft, und meine wahren Verwandten sind die, die das Wort vom Reiche hören und darin bleiben. Also etwa: Ich bin nicht gesandt, um neue Menschenwichtigkeiten zu begründen, sondern zur Verkündigung des Reiches, das begonnen hat. Und so schließt sich doch auch dieses dritte Stück an das erste und zweite; im ersten Stück: Ich bin ein Gegner des Satans, ich bin der Starke, so kommt das Reich. Im zweiten Stück: Christus allein befreit von den Dämonen für immer. Im dritten Stück: Meine Sendung ist das Reich. Ob nicht doch im dritten Stück ein Trauerwort Jesu steckt? Ein Geständnis bitterer Erfahrung? Jesus und seine Familie — ist das vielleicht doch eine trübe Angelegenheit? Wenn Jesus von den Seinen ähnlich angesehen wurde wie in unserem ersten Stück von seinen Gegnern (Mc 3 21), dann allerdings wäre er wirklich „*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος*“ (Hebr 7 3) gewesen. Ein großes Leid taucht auf. Und man versteht Lc 14 26.

Anmerkung. Das „Ja“ in Luthers Übersetzung von v. 28 könnte mißverstanden werden; man nehme die richtige Übersetzung „vielmehr“; es handelt sich um eine Korrektur, nicht um eine Zustimmung. — Das „Dämonische“ ist nicht ein „Ausdruck“ für eine allgemeine Wahrheit, sondern der konkrete Gegensatz, auf welchen der konkrete Christus trifft, wenn er für das Reich kämpft. Handelt es sich im Christus um einen Einzigen, in der Gesamtwirklichkeit, so handelt es sich im Dämonischen um ein Spezielles in der Gesamtwirklichkeit. Macht man aus Christus eine philosophische Sicht der Gesamtwirklichkeit, so macht man natürlich auch aus dem Dämonischen

[1]) Z. B. die Psychotherapie (entweder Psychoanalyse oder Individualpsychologie oder beides); vgl. E. Jahn, Tiefenpsychologie und Seelenführung, 1931, und das Sammelwerk „Einführung in die Psychotherapie für Pfarrer“ herausgeg. von J. Neumann, 1930. Es wird immer wieder der Versuch gemacht, die Lehre von der Psychotherapie in die Theologie einzubauen; dieser Versuch mißlingt natürlich. Aber es genügt doch auch schon, daß der Kampf der Psychotherapie in der Richtung des Kampfes Jesu liegt! Hier wird gelten: „Wer mit mir sammelt, der zerstreut nicht; wer mit mir vorgeht, der ist nicht mein Feind.“ Daß es noch mehr und ein anderes ist Christus zu haben, zeigt immer wieder G. Diettrich, „Willst du gesund werden?“, 1929.

eine solche philosophische Sicht. Aber das NT tut das nicht, und die Wahrheit aller Verzerrungen des Dämonischen in der Geschichte der Christenheit, so furchtbar und bedauernswert sie waren und sind, ist eben dieses NTliche. (Zum „Historischen“ vgl. Handbuch 6 zu Jo 8 45.)

II. Epistel: Eph 5 1—9. Die v. 8—9 geben den Ton an: ihr seid Licht im Herrn, so wandelt als im Lichte, und nicht, als ob noch die Finsternis wäre. V. 1 besagt dasselbe auf andere Weise: ihr seid Gottes liebe Kinder, so wandelt in der Liebe, wie der eine Sohn Gottes, Christus. Die Gefahr wird genannt, welche droht, wenn Kinder Gottes, Licht-im-Herrn-Leute, die Werke der Finsternis tun: kein Götzendiener (und das sind die Unzüchtigen, Unreinen und Habgierigen!) hat Anteil im Reiche Christi und Gottes (5); und um solcher Dinge willen kommt ja das Zorngericht Gottes über die „Kinder des Ungehorsams“ (6), also über die Nicht-Christen — darum müßte es um solcher Dinge willen auch über euch kommen. Nicht also: seid gut, denn dann werdet ihr ins Reich Gottes kommen; sondern: erweiset euch als Licht-im-Herrn-Leute, als liebe Kinder Gottes, denn wenn ihr das Gegenteil tuet, seid ihr auch nicht anders als die Götzendiener und verfallet dem gleichen Ausschluß aus dem Reiche Gottes. — Das sittliche Leben bleibt „apostolisch-unbetont“, aber sobald es nicht vorhanden ist, rückt dieses Minus, dieses Negative in die Betontheit des Gegensatzes, der Gegnerschaft zu Christus, zu Gott.

III. Die liturgische Einheit. Hier ist die These Grisars [1] wertvoll, es sei die Wahl der beiden Perikopen von *Oculi* zu erklären aus dem Beginne der Skrutinien bei den Taufkandidaten an diesem Sonntage; darum stehe im Evangelium die Teufelsaustreibung, darum in der Epistel [2] der Wandel im Lichte. Für uns Getaufte bleibt diese Einheit im ganzen Umfange bestehen: sind wir in Christo, so ist das Dämonische vertrieben, wir sind Licht-im-Herrn-Leute, wir brauchen nicht zu sündigen.

LAETARE

I. Evangelium: Jo 6 1—15. Es ist traditioneller, nämlich synoptischer Stoff, den Jo hier behandelt. Das Neue daran aber steht zwischen den Zeilen, nämlich der Zweck, die Absicht dieser Neubearbeitung. Und diese Absicht erkennt man aus dem Weitergang des Kapitels in den v. 26—63. Sicherlich ist in diesen Versen nicht dogmatisch vom heiligen Abendmahl die Rede, aber „johanneisch“. Das bedeutet: das Brot vom Himmel ist Christus selbst; sein Fleisch und sein Blut genießen heißt glauben; aber als Jo schrieb, war längst das heilige Abendmahl neben dem Worte als Mittel Jesu erkannt, erlösend auf uns einzuwirken. So wird nichts deutlich gesagt, alles bleibt im wallenden Nebel; aber aus dem Nebel tauchen Gedanken auf, die bald an das Wort, bald an das heilige Abendmahl anklingen. Jo will offenbar nicht, daß der Blick sich auf das Wort, auf

---

[1]) Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte, 1925, S. 48 f.

[2]) Wertvolle Ausführungen über „Das christliche Leben“ im Eph siehe Theol. Blätter (herausg. v. K. L. Schmidt), Dezember 1930, Nr. 12, Sp. 341—47 (von M. Dibelius, G. Clavier, N. v. Arseniew, dazu Sp. 349 f. Th. Odenwald).

das heilige Abendmahl richte, sondern der Blick soll ganz auf Christus selbst gerichtet bleiben; dennoch auf den Christus, der durch Wort und Abendmahl an uns wirkt. Und weil er durch das heilige Abendmahl auf uns wirkt, d a r u m wird hier die wunderbare Brotvermehrung erzählt. Er vermehrt uns nicht mehr das tägliche Brot, aber jene Wundertat wird fortgesetzt in einem wunderbaren Ereignis: die von ihm gewonnene Erlösung wird uns gespendet, fort und fort, auch durch das heilige Abendmahl, besonders durch das heilige Abendmahl. Man merkt das einigermaßen schon an der Erzählung von der Brotvermehrung selbst. „Ostern war nahe, der Juden Fest“, ein verwehter Ton, hergeweht von jenem „nahen Ostern“, an welchem das Abendmahl Jesu stattfand. „Schaffet, daß das Volk sich lagere“, so lagerten sich damals die Jünger. „Jesus nahm die Brote, dankte und gab“, der Abendmahlston. „Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt k o m m e n soll“: gelobt sei der da k o m m t im Namen des Herrn, in der liturgischen Ankunft. Ein König, „der Herr“, aber nicht wie die andern Könige, sondern „er entwich, er selbst allein“. Damit soll nicht der Allegorese das Wort geredet sein, sondern mit den Ohren der Urchristenheit zu den Zeiten des Jo soll alles gehört werden. Nicht der Vermehrer des täglichen Brotes steht vor uns, sondern der Spender der Erlösung durch Wort und Abendmahl. Darum *Laetare!*

II. Epistel: Rm 5 1—11. Die Epistel von der Heilsgewißheit der Christen. Lietzmanns Erklärung[1] ist direkt praktisch. Seine Übersetzung mit der Luthers verglichen, heißt eine Predigt machen. Hier sei eine Systematisierung versucht. Die Heilsgewißheit sagt uns: wir werden vor dem Zorne Gottes durch Christus gerettet werden, und die Herrlichkeit Gottes bekommen. Das ist ganz gewiß, denn 1. sind wir ja durch den Glauben gerechtfertigt worden, stehen durch den Glauben im Christenstande, haben also durch Christus Frieden mit Gott, und darum die sichere H o f f n u n g auf die göttliche Herrlichkeit. 2. Diese Hoffnung trügt nicht im mindesten, denn Gott liebt uns ja; diese Liebe ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, den wir haben; diese Liebe können wir auch ermessen an der Tatsache daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren — jetzt sind wir aber durch Christi Blut gerecht gemacht, da muß doch diese Liebe jetzt noch größer und fester sein. 3. Trübsale dürfen uns diese Hoffnung nicht rauben, denn durch Trübsal wird man geduldig und durch Geduld wird man ein standhafter Charakter, d. h. man steht fest in der Hoffnung; so führen auch die Trübsale zur Hoffnung, und darum dürfen wir uns der Trübsale rühmen. Wir haben die Sicherheit, vor dem Zorne Gottes bewahrt zu werden und die göttliche Herrlichkeit zu erlangen, d. h. wir haben Heilsgewißheit.

III. Die liturgische Einheit. Für uns besteht innige liturgische Einheit der Perikopen: das *Laetare* der Epistel ist die Heilsgewißheit, das *Laetare* des Evangeliums Christus, der den Glauben, die Erlösung, also die Heilsgewißheit spendet. Die lateinische Kirche hat zwar unser Evangelium, liest aber als Epistel Gal 4 22—31.

---

[1]) Handbuch 8.

JUDICA

I. Evangelium: Jo 8 46—59. Die Streitgespräche Jesu bei Jo dürfen in der Predigt nicht unter dem lähmenden „Aber" stehen, welches herkommt aus dem Einblick in das literarische Verfahren des Jo. Darum muß ein fester Standpunkt gewonnen werden. Er kann aber nur so gewonnen werden: a) Jo bearbeitet zum mindesten traditionelle Stoffe: darum sind in diesen Reden die Verweise auf paulinische, synoptische und andere Stellen, wie sie jede gute Textausgabe bietet, fundamental — hier liegt das sichere Material, von welchem auszugehen ist, von welchem auch Jo ausgeht; b) Jo bearbeitet diese Stoffe von der Einsicht aus, welche man als Mitglied, ja Leiter einer urchristlichen Gemeinde in die Größe des Christus allmählich gewann; c) Jo hat sein gutes Recht, das spätere Verständnis mit den Ahnen der Frühzeit zu vereinigen, es handelt sich ja nicht um einen Toten, sondern um den lebendigen Christus in der Herrlichkeit Gottes, der völlig identisch ist mit dem historischen Jesus; uns leuchtet das nicht so rasch ein, aber sobald man einmal begriffen hat, daß es im Christentum nur zunächst um die Frage nach den Quellen geht, sofort aber dann im Großen um Christus selbst, den lebendigen, wirkenden Christus, werden die johanneischen Streitreden nicht zu Nebenmaterial, sondern zu Aufschlüssen über den Christus, — schließlich waren es ja diese Christusgemeinden, und niemand anderer, die uns auch den historischen Jesus einigermaßen faßbar zeichneten, und sie taten es, weil ihnen Christus die Hauptangelegenheit war, der Christus freilich, der auf Erden als Jesus gesehen, gehört und bestaunt worden war.

(Zu a.) In unserer Perikope wird v. 46 die Sündenlosigkeit Jesu erwähnt; sie findet sich auch erwähnt z. B. II Cor 5 21. Es wird Jesus der Vorwurf gemacht, er habe den Teufel wie Mc 3 22. Es wird die Bewahrung des Wortes Gottes ein Schutzmittel gegen den Tod genannt — eine Bewahrung vor dem Tode steht auch Mt 16 28. Wer etwa die 13. Nestle-Ausgabe des NT zur Hand nimmt, findet noch viel mehr.

(Zu b.) Waren Mc 3 22 die Gegner Jesu aus den Schriftgelehrten, so sind es hier bei Jo die Juden überhaupt, weil inzwischen die Verwerfung Jesu durch das auserwählte Volk des Alten Bundes Tatsache geworden ist. Es sind aber doch nicht alle einzelnen Juden gemeint, sondern das Volk als solches; einzelne wurden ja in Menge Christen; die einzelnen erheben sich aus dem Volke, wenn sie (47) das Wort Gottes annehmen. Sie erkennen, was die „Juden" nicht erkennen, daß der Gott, den die Judenschaft verehrt, der Vater Jesu Christi ist (54). Sie erkennen auch, daß von Abraham abstammen jetzt nur dann Erwähltheit von Gott bedeutet, wenn man den Christus, auf welchen Abraham hindeutete, als auf den Kommenden, als den auch von Abraham Begrüßten ansieht (56) — Christ werden heißt jetzt allein wahrhaft Jude sein [1].

[1] „Dann kann der Jude nicht mehr Jude bleiben, wenn er an die Verheißungen glauben will, die Gott seinen Vätern gegeben hat. . . . Denn in demselben Augenblick hört dieses Volk auf, ein Volk neben anderen zu sein, wo aus ihm der hervorgeht, in dem alle Völker gesegnet werden sollen." — Fr. Gogarten, „Jch glaube an den dreieinigen Gott", 1926, S. 128 f.

Denn solche Judenchristen erkennen, daß das Reich, das Leben, nicht den Juden als Volk versprochen ist, sondern den Hörern und Bewahrern des Wortes Jesu. Dies alles durchschaute die Urchristenheit, weil sie Christus kannte.

(Zu c.) Es ist also Christus, wie er die Lösung des Problems „Judentum" war, als er noch auf Erden ging, so auch die Lösung des Problems „Judentum-Urchristentum". Die Vorwürfe der Juden einst wie nun sind gegenstandslos (46. 48. 49. 52. 53). Ihr ferneres Festhalten daran wird zum Zeichen ihrer Verwerfung, ihrer Nicht-Erwähltheit (47. 55). Einst verunehrten sie Jesus, nun verunehren sie den Christus, so verunehren sie aber Gott selbst, dessen besondere Verehrer sie doch zu sein vorgaben (49. 50. 54. 55. 59). So verunehren sie auch ihren Vater Abraham (56, vgl. 52. 53. 57). So sind sie im Tode (51). Hingegen zum Christus halten bedeutet Gott haben (49. 50. 54), bedeutet Abraham für sich haben (56. 58), bedeutet das Leben haben (51), bedeutet die Prädestination (47). So wird in der Tat auch für unsere Gegenwart der Christus tiefer und weiter erfaßt durch eine solche Perikope aus Jo, als ohne sie. Und daß wir nicht mehr die Judenschaft uns gegenüber haben, sondern andere Geringschätzer oder Verächter des Christus, ändert daran nichts.

II. Epistel: Hebr 9 11—15. Das will keine Abhandlung geradewegs über den Wert des Blutes Jesu und über die Art seines Opfers sein, also nehme man es auch nicht so. Vielmehr haut der mutvolle Glaube, in Christo wirklich gerettet zu sein, alle anderen Veranstaltungen — und mögen sie sich von Gott selbst herleiten — in die Pfanne. Christus ist das Sichtbare, Große, Christus ist alles; von hier aus erst fällt der Blick auf das Allerheiligste des jüdischen Tempels, auf den Hohenpriester der Juden, auf das Blut von Böcken und Kälbern, mit welchem er jährlich einmal in das Allerheiligste eintrat, auf die Asche der roten Kuh, auf das Opfer im Tempel — und siehe, das ist alles nichts gegenüber Christus, seit Christus. Aber an den Sternen, die vor ihr erbleichen, erkennt man die Kraft der Sonne. Ihr lobt den Hohenpriester des jüdischen Tempels? So lobt doch, so betet doch an den neuen Hohenpriester, den einzigen nun, Christum: er spendet die v o r h a n d e n e n Güter der Erlösung aus; jener mußte kümmerlich mit Opfern und Gaben Gnade suchen. Ihr lobt das Allerheiligste des Tempels? Aber seht ihr nicht, daß wirklicher Eingang in das wirklich Allerheiligste nur unseres Christus Eingang in die Herrlichkeit Gottes ist? Ihr neigt euch vor dem Ernste des Versöhnungstages, dem Blute, welches der Hohepriester ins Allerheiligste brachte? So neigt euch bis zur Erde, bis in die tiefsten Abgründe der Erde vor dem Christus, der nicht mit Tierblut, nein, mit seinem eigenen Blut einzog in die Herrlichkeit Gottes; der nicht kümmerliche Schatten der Gnade erlangte, sondern eine ewige Erlösung! Euer Herz sinnt in Andacht dem heiligen Opferdienst des Tempels nach? Für jede Schuld, für jeden Mangel, für jedes Fehl gab es ein Opfer, und man konnte rein werden durch den Tempel. So werft nun alle eure Andacht auf Jesum Christum, auf seinen Tod, auf sein Opfer: seit Ostern und Pfingsten wissen wir, im Heiligen Geiste geschah der Tod Christi, geschah sein Opfer, floß sein Blut — hier erst ist Rettung von allen toten Werken, hier wird jedes Fehl und jeder Mangel und jede Schuld abgewaschen, hier wird der Mensch ein Diener des lebendigen Gottes! Ein neues Testament ist errichtet, und in

diesem Testament ist angeordnet: nach dem Tode des Erblassers ist alle Schuld verziehen — ewiges Erbe wird den im Testament Bedachten zuteil! — Also ein Messen der Christen an den Juden: Großes haben (oder hatten) die Juden, aber wer Christus hat, hat dies alles auch, und hat es in ewiger Vollendung. Ein neues und tiefes Erkennen des Christus folgt aus der Ernstnahme der jüdisch-biblischen Einrichtungen; aber man darf nicht vergessen, daß hier das jüdische Vorbild dem Verfasser die Bilder liefern muß — für Christus und sein Werk. Ohne Bild gesprochen, heißt doch alles schlechthin: Christus. Also übe man kein Zerkrümeln, keine Mikroskopie, sondern halte fest den Blick auf den ganzen Christus — und durch ihn auf den Gott der Erlösung.

III. Die liturgische Einheit. Im Evangelium: Christus muß angenommen werden, wo immer man Abraham lobt und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verehrt. In der Epistel: Christus ist nun Tempel, Liturg und Opfer. D. h.: wirklich Jude sein wollen, heißt nun — Christ werden! So alles ist Christus.

PALMARUM

I. Evangelium: Mt 21 1—9. Siehe 1. Advent S. 6 ff.

Den Prediger, der am 1. Advent über Mt 21 1—9 predigte, bringt die Wiederkehr derselben Perikope an Palmarum in Verlegenheit. Denn natürlich gehört die Perikope zu Palmarum, aber natürlich gehört sie auch zum 1. Advent („Dein Zion streut dir Palmen", „Die Zweiglein der Gottseligkeit"). Viele Prediger entziehen sich dieser Verlegenheit durch die Konfirmationsfeier an Palmarum. Aber wenn nicht einmal ein Sakrament wie Taufe oder Abendmahl einen Sonntagsgottesdienst aufsaugen soll, wie kommt eine Handlung, die ausdrücklich kein Sakrament sein soll, zu solcher Arroganz? Die Konfirmation gehört auf einen Wochentag, hier kann sie sich in der ganzen Länge und Breite ihrer Vieldeutigkeit ergehen. Palmarum aber bleibe der Tag für Mt 21 1—9! Aber dann besteht gerade die genannte Verlegenheit für den Prediger. Was tun? Keinesfalls darf man große Spekulationen machen über die doppelte Verwendung unserer Perikope; denn es ist etwas wie Zufall, daß sie doppelte Verwendung auf sich nehmen mußte. Die Adventszeit richtete man im Abendlande ein, vom 5. Jahrhundert ab; hingegen die Palmprozession entstand in Jerusalem als rein örtliche Gedächtnisfeier des Einritts Jesu in Jerusalem (im 4. Jahrhundert bezeugt von der sog. Aetheria) und wurde von Jerusalem her wie im Orient (in Edessa seit etwa 500) so in Spanien und Gallien Sitte, im Frankenreich des 9. Jahrhunderts liebevoll ausgestaltet und erst von dort her auch nach Rom verpflanzt [1]. Indem die Perikope der Palmenweihe und Palmprozession (mit Predigt!) [2] Mt 21 1—9 war, hatte nun plötzlich der Palmsonntag (aber nicht in der Messe, dort meistens Jo 12 1 ff., alsbald aber die Leidensgeschichte, „Passion") dieselbe Perikope wie der 1. Advent! Nun geht aus dieser Zufallsordnung doch hervor, daß an Palmarum gerade der historische Einritt Jesu in Jerusalem gefeiert wird (siehe die Palmprozession mit dem Palmesel!), so daß also für den 1. Advent mehr die höhe-

[1]) Vgl. A. Baumstark, Jahrbuch für Liturgiewiss. 7 S. 148 ff.; 3 S. 119 f.

[2]) Eine auch für den Prediger lesenswerte Schilderung der Palmprozession (mit dem „Palmesel") des Bischofs Ulrich von Augsburg († 973) findet man in der *Vita* dieses Bischofs, welche der Dompropst Gerhard von Augsburg verfaßt hat (Monumenta Germaniae historica, Scriptorum tom. IV. 384—425); allerdings predigte Ulrich bei dieser Prozession nicht über Mt 21, sondern *de passione Domini!* (Der Name des Palmsonntags heißt in der *Vita: dies indulgentiarum, quem dicunt pasca palmarum.*)

ren Akkorde von Mt 21 in Frage kommen (eschatologischer, kultischer, christologischer *adventus*). Man kann das so zusammenfassen: Am 1. Advent ist unsere Perikope die Ouvertüre für das ganze Kirchenjahr, an Palmarum ist sie die Fanfare für die Leidenswoche und für Ostern. Daß wir mit dieser Zielsetzung nicht Willkürliches treiben, zeigt die Tatsache: die Antiphon der Palmweihe von den *pueri Hebraeorum (Ingrediente Domino)* redet ausdrücklich davon, daß diese *pueri* „den Sieg des Lebens vorausverkünden“ [1] beim Einritt Jesu! Also: der Einritt hat zwei Akte, einen, der in sich zusammenfällt, so schön er beginnt, und — Ostern. Die Predigt über Mt 21 1—9 an Palmarum kann also mit liturgischem Rechte den historischen Einritt in die Hinrichtung Jesu münden lassen, wenn sie nur nicht vergißt, daß die Freude des Volkes bei dem Einritt Jesu auch ihre Erfüllung fand an Ostern. Ein anderer Grund, an Palmarum den historischen Einritt zu betonen, liegt darin: die Reformation schaffte Palmweihe, Palmprozession, Palmesel, kurz die „drastische Anamnese“ ab — aber doch nur, weil die Perikope als solche das besser wirken sollte, was die drastischen Mittel gewollt hatten. Also ist unsere „Palmprozession“ die Perikope und die Predigt darüber! Und nun gilt: hätten wir die Perikope bloß an Palmarum, so wäre die Gefahr, daß Mt 21 1—9 bloß mit dem historischen Einritt Jesu zu Worte käme — daß wir dieselbe Perikope am Beginn des Kirchenjahres haben, zwingt zur Musik der höheren Akkorde: christologischer, eschatologischer, liturgischer Advent — und diese höheren Akkorde, beheimatet am 1. Advent, sollen an Palmarum doch auch wie aus der Ferne anklingen. Aber die Melodie gehört dem historischen Einritt Jesu.

II. Epistel: Ph 2 5—11. Dieser uralte Hymnus auf Christus kommt in der Predigt wenig zur Behandlung, weil er kräftige Schwierigkeiten birgt. Aber diese Schwierigkeiten sind keineswegs unüberwindlich. Dann hat man aber in dem Hymnus eine Predigt vor sich, wie sie unsereiner überhaupt nicht mehr fertig bringt, eine Kostbarkeit. Man lasse also zuerst v. 5 beiseite liegen und spare ihn sich für später auf; dieser Vers könnte nämlich zunächst alles auf ein Nebengeleise schieben. Dann nehme man die Übersetzung Luthers her und gestehe sich Stück für Stück das Dunkle und Rätselhafte in v. 6—8 a ehrlich ein. Man übersehe nicht: das Rätselhafteste in diesen Versen ist überhaupt das Subjekt; wer ist denn der „Er“, welcher in „göttlicher Gestalt“ war und es „nicht für einen Raub hielt“, „Gott gleich zu sein“ und sich „entäußerte“ und „erniedrigte“? Darüber muß man vor allem Klarheit haben. Man wird unter dem „Er“ ohne weiteres den Logos in der Ewigkeit, den Logos vor der Menschwerdung, den Präexistenten, den *λόγος ἄσαρκος* vermuten. Das geht aber nicht! Nämlich der Präexistente kann doch nicht, wie es v. 9—11 will, erhöht werden; er ist schon erhöht. Er kann nur wieder in sein voriges Wesen eingesetzt werden! Außer wir gehen nicht nach unserer Dogmatik, sondern vermuten mit M. Dibelius [2], daß Paulus sich einer mythologischen Gestalt bedient, um die christliche Wahrheit auszusprechen; also wohl einen Präexistenten nimmt er an, aber nicht den präexistenten Logos aus der Dogmatik, sondern ein Himmelswesen, das ein „göttliches Dasein“ (Luther: göttliche Gestalt) besaß, aber nachher eine noch höhere Würde

[1]) *resurrectionem vitae pronuntiantes*; A. Baumstark, Jahrb. f. Liturgiewiss. 7 S. 148 ff. weist nach, daß die Antiphon eine verkürzende Übersetzung der griechischen Vorlage ist, wo die Stelle lautet: *τῆς ἀναστάσεως τὴν νίκην προμηνύοντες*.

[2]) Handbuch 11 Exkurse zu Ph 2 6 und 11.

bekommen konnte, eine völligere Herrlichkeit, ein noch göttlicheres Dasein. Kurz: nach Dibelius benützt Paulus den Mythus von den Göttern, die ihre Herrlichkeit ablegen können, um in die Tiefen der Unterwelt einzudringen (Höllenfahrtsmythus). Aber dann ist der „Er" ja nicht der Präexistente der christlichen Dogmatik, also wäre der Hymnus in der Predigt nicht verwendbar. Darum wird der Prediger gerne nach E. Lohmeyers[1] Kommentar greifen, wo keine mythologische Grundlage, sondern eben der Präexistente der christlichen Dogmatik herausgearbeitet wird. Die Schwierigkeit, daß v. 9—11 von diesem Präexistenten nun doch die größtmöglichste Erhöhung ausgesagt wird, überwindet Lohmeyer so: was in v. 6 als selbstverständlicher Besitz des Präexistenten erscheint, das kommt eben in v. 9—11 als durch sittliche Tat (und nicht durch den Umweg Satans: *Eritis sicut dii*) erworben wieder; der Präexistente von v. 6 wird durch die sittliche Tat von 7 und 8 der Kyrios von 9—11. Der Satz von Hermann Schell „*Deus est causa sui*" fällt einem dabei ein. Der Präexistente tut sein Sein und so bekommt er es als Erworbenes. Allein darf man wirklich dem Paulus solch profunde Gedanken (denn es sind Spekulationen!) zumuten? Wahrscheinlich nicht. Und so erscheint als aussichtsvoll die These von Fr. Loofs in seinem letzten großen Aufsatze[2]: Es handelt sich in den v. 6—8 a gar nicht um den präexistenten (Paulus kennt nach Loofs überhaupt keine Präexistenz!), sondern um den historischen Christus! Vor Pauli Augen steht der Christus nach Ostern und Pfingsten, der, an welchen die Christen glauben und zu welchem sie beten, der Kyrios, und dieser Christus ist allerdings identisch mit demjenigen, der einst auf Erden ging. Aber die Augen des Paulus sehen völlig auf den Kyrios in der Ewigkeit, und nun gerade, beim Hinblick auf diesen Kyrios, kommt den Christen das Staunen an, daß dieser Kyrios einst ein Erdenpilger war, ein Mensch, ja ein Knecht, und armselig bis zum Galgen. Der historische Christus enthält zweierlei: den armseligen Menschen, und den zum Kyrios Erhöhten. Was vor dem „armseligen Menschen" lag, daran wird gar nicht gedacht. Aber „nun der Kyrios — einst der armselige Mensch" — das gibt doch zu denken! Da müssen doch göttliche Geheimnisse liegen, und diese göttlichen Geheimnisse sind: im armseligsten Menschentum, und nicht in der Pracht der Welt oder der Götter, war das Göttliche auf Erden! Im „Gegensatz" wirkte die göttliche Kraft!

Hat man so das Subjekt, so müssen nun die einzelnen Rätsel-Worte ihren Inhalt enthüllen. Er war „in göttlicher Gestalt", das deutet Loofs: er war als Mensch das wirkliche und völlige Ebenbild Gottes. Aber hierin dürfte Loofs nicht zu folgen sein, sondern Dibelius und Lohmeyer, die unter der „göttlichen Gestalt" das wirklich göttliche Dasein verstehen. Freilich darf nun nicht der weitere Weg der beiden NTler eingeschlagen werden, sondern, „er war in göttlicher Gestalt", muß als Folgerung aus 9—11 genommen werden! „Ist er jetzt so göttlich, so war er schon auf Erden in der ganzen Gewalt des Göttlichen." Dann entsteht ja die staunenswerte Situation: der auf Erden

[1]) Der Brief an die Ph usw., 1930, S. 90 ff.
[2]) Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (ThStKr. 1927 [Jahrgang 100] 1. Heft S. 1—102).

schon ganz in der göttlichen Gewalt war, ging einher als Knecht, gleichwie ein anderer Mensch, an Gebärden als ein Mensch wurde er erfunden, war gehorsam, ja knechts- und galgengehorsam. Das kann sich der Hymnus dann nur so erklären: ein wunderbares Wollen Christi selbst ist schuld an dieser Knechtsgestalt usw. Ein Wollen, das den Knechtsweg ergriff, und nicht den Götterweg („hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein", er hätte es können, er, wenn je einer, und tat es nicht, sondern tat das Gegenteil). Man kann von einer Selbsterniedrigung, ja von einem *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* sprechen, wenn man nach einigermaßen zureichenden Ausdrücken für das wunderbare Wollen Christi auf Erden sucht. Dieses wunderbare Wollen Christi aber war der Gang, den Gott selbst ging. „Darum", ja darum, weil Christus diesen Gang wollte und ging, darum gab ihm Gott nun, nach Beendigung dieses Ganges am Kreuze, die göttliche Herrlichkeit, in welcher wir jetzt unseren Herrn sehen und anbeten, die sich ausdrückt in dem Namen „Herr", Kyrios. Und hier ist die Stelle, wo der v. 5 hereingenommen werden muß: jenes wunderbare Wollen Christi zeigt auch uns den Weg, den Gott mit uns geht, nicht den Weg der Entfaltung göttlicher Herrlichkeit, sondern den Weg der Verhüllung (1 29; 2 3 u. 4). Christus ist unser, die Herrlichkeit Gottes ist uns sicher, aber der Weg Christi zu dieser Herrlichkeit sei auch unser Weg!

Anmerkung. Die Einzelheiten bieten gerade beim Studium des Handbuches, verglichen mit Lohmeyer und Loofs, noch einen reicheren Ertrag. Aber hier sollte die große Linie aufgezeigt werden. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß man das Ganze anders als Loofs nehmen kann; bloß: Loofs geht von rückwärts, von der dogmengeschichtlichen Tradition her an diese Perikope — das ist sein Vorzug.

III. Die liturgische Einheit. Im Evangelium: der Einritt Jesu in Jerusalem, das tragische Ende, aber dahinter Ostern — in der Epistel: der Eingang und Einzug des Erniedrigten in die Kyrios-Herrlichkeit. (Die lateinische Kirche hat an diesem Tage *lectio continua* der Passionsgeschichte nach Mt an Stelle einer evangelischen Perikope.) — Der Name unseres Sonntags hieß zunächst *Dominica ante VIII dies Paschae* (so bei Viktor von Capua, Beißel S. 58), im Orient *κυριακὴ τῶν βαΐων* (Beißel S. 21); im Gregorianischen Sakramentar *Dominica in ramis* (Beißel S. 62); in Spanien „*In ramos Palmarum*" (Beißel S. 80); in Mailand „*in ramis olivarum*" (Beißel S. 93); im *Codex Rehdigeranus* „*Domeneca in olivo*" (Beißel S. 101); sonst *Dominica palmarum.*

GRÜNDONNERSTAG

I. Evangelium: Jo 13 1—15. Es wird hier das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern gemeint sein. Dann erwartet man aber, wenn man die Synoptiker und Paulus gelesen hat, hier von der Einsetzung des heiligen Abendmahles zu hören. Und man verwundert sich, nun vom gegenseitigen Dienen Erzählung und Ermahnung vorzufinden. Denn daß nicht von einem Sakrament oder Ritus der Fußwaschung Wichtiges mitgeteilt werden soll, liegt auf der Hand. Der wirkliche Inhalt der Perikope gipfelt ja darin: was sonst die Sklaven taten, das tat beim letzten Mahle seinen Jüngern jener

Christus, der bestimmt war, zur Rechten Gottes zu sitzen, und der nun wirklich eingegangen ist in die Herrlichkeit Gottes selbst (3). Der Kontrast „der Christus — der Sklavendienst" beherrscht die Erzählung, und die Ermahnung — denn wenn es Christus so hielt, so können und müssen es auch seine Erwählten so halten) (15). Nun ist es gerade dieser v. 15, der merkwürdig anklingt an das „solches tuet zu meinem Gedächtnis" der Abendmahlserzählung bei (Lc und) Paulus. Man darf (auch 1—3 legen es nahe) annehmen, daß Jo die Predigt vom gegenseitigen Dienen ganz absichtlich vom heiligen Abendmahl am Gründonnerstag aussagt. Dann bildet Jo einen Zeugen dafür, daß der Streit um den Vorrang im Reiche Gottes zur Erzählung vom heiligen Abendmahl gehört, so wie es die Reihenfolge bei Lc 22 nahelegt. Und für die praktische Auslegung gewinnt man damit dem heiligen Abendmahl jene vom jungen Luther (siehe den Abendmahlssermon vom Jahre 1519) stark betonten Gedanken zurück: ihr seid eins mit Christo und untereinander! Damit begreift man aber sofort, daß es sich nicht um einen Ersatz des Glaubensstandpunktes durch den Standpunkt der Werktätigkeit handeln kann, sondern um ein Einbauen der Werktätigkeit mitten ins Zentrum des Glaubens: ihr seid eins mit Christo und untereinander, das muß doch seine Früchte bringen! Daß der Glaubensstandpunkt — wir können auch sagen: der sakramentale Standpunkt — in keiner Weise verlassen wird, das zeigt die Episode mit Petrus (6—10); hier liegt zugrunde die Taufe (der „Gebadete" 10) und ein Nachtrag zur Taufe, oder wie man das sonst ausdrücken will. „Der Gebadete (= der Getaufte) hat nicht nötig, sich waschen zu lassen, nur die Füße." Etwas hat also noch zu geschehen; etwas Sakramentales. Und zur Art des Jo paßt es durchaus, wenn hier (in einer uns ganz fremden Art) das heilige Abendmahl selbst gemeint ist, wie es die Christen feiern. Man nahm also aus der Petrusepisode nicht mehr als die große Einheit: ein Sakramentales ist schon an euch geschehen, und ein Sakramentales muß immer wieder geschehen. Aus den Einzelheiten der Petrusepisode mache man keinerlei Predigtgedanken (auch keine Charakterisierung des Petrus selbst, denn es handelt sich nicht darum, sondern um den johanneischen Stil). Aber das setze man dann als den Hauptgedanken heraus: das Sakramentale macht euch stark, einander zu dienen — der Dienst aneinander, und nicht das Herrschen übereinander ist die Frucht des Glaubens, des Sakramentes, des Christentums — ist der Neue Bund! Aber noch einmal sei es gesagt: das Ganze wäre „dämonisch" mißverstanden, wenn man den Dienst aneinander an die Stelle des Glaubens, des Sakramentes setzte, und wenn man meinte, wie es heute so oft geschieht, „Christentum ist einfach Dienst aneinander"; wobei dann „einfach Dienst aneinander" die ganze Teufelei der gegenseitigen menschlichen Ausnutzung wird, und der beste „Christ" der ist, der am meisten Einfluß und Macht hat, d. h. aber der Gegensatz zu Christus. Der „Ort" des Dienstes aneinander ist eben das Sakramentale, der Glaube, das „in Christo".

II. Epistel: I Cor 11 23—32. Gerade in der Angelegenheit des heiligen Abendmahles ist es notwendig, einmal die Ergebnisse der kritischen Exegese recht behalten zu lassen[1]. Dann steht es so: 1. der Lc-Text dürfte nach unserer paulini-

[1]) Handbuch 9 zu I Cor 11 17 ff., und H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926.

schen Perikope korrigiert sein; d. h. aber: *alle* Synoptiker berichten einmütig *nur* das eine, *wie Jesus selbst und seine damaligen Jünger* das letzte Mahl mitsammen feierten — nirgends aber findet man bei den Synoptikern eine Anweisung, daß *auch* andere Leute, andere Christen, andere Zeiten, dies *letzte* Mahl nachfeiern sollten! Wir haben also bei den Synoptikern eine Erzählung von Vergangenem, Einmaligem, Damaligem, und eigentlich sollte es niemanden einfallen, das nachzumachen, so wenig etwa, als man das Ährenraufen und das Wandeln durch die Saaten von Mt 12 1 nachzumachen sich verpflichtet fühlte. 2. Tatsächlich findet man aber bei den Christen der Act Mahle, die offenkundig die Fortsetzung *irgendwelcher* Jesus-Mahle sein wollen und später einfach als Fortsetzung des *letzten* Abendmahles Jesu gedeutet wurden. 3. Bei den Christen des Mt, Mc, Lc muß es sich aber um Mahle handeln, die man zur Fortsetzung der Tischgemeinschaft untereinander wie zu Lebzeiten Jesu hielt. Dazu brauchte es keinen Befehl Jesu; was Jesus getan hatte, tat man weiter, nun in der Weise, daß der verklärte Herr eingeladen wurde, gegenwärtig zu sein. 4. Wiederholungen des *letzten* Mahles Jesu hingegen konnten nicht von selber eintreten; das wäre ja, da *dieses* Mahl sein Charakteristikum nicht einfach an der Tischgemeinschaft, sondern an den sonderbaren Worten Jesu hatte, ein Theater gewesen. Wurde dieses *letzte* Mahl Jesu nun doch wiederholt, nachgefeiert, so muß einmal ein Befehl *dazu*, eine Anweisung *hiezu* ergangen sein. Von diesem Befehle Jesu, sein *letztes* Mahl zu wiederholen, immer wieder zu halten, spricht *Paulus* in unserer Perikope („solches tut zu meinem Gedächtnis"). Woher kennt Paulus *diese* Anweisung Jesu? „Ich habe es vom Herrn empfangen"; er weiß es also durch Offenbarung von demjenigen, der sich ihm vor Damaskus offenbarte. Dann wußten von diesem Befehle also die übrigen Jünger nichts, erfuhren erst durch Paulus davon? So muß man doch wohl annehmen, und das stimmt mit den Synoptikern. Dann hatten die übrigen Jünger und Christen etwas anderes als Paulus, nämlich Tischgemeinschaften nach der Art der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. 5. Hatten *jene* Tischgemeinschaften die Bedeutung gehabt, „der Herr ist bei uns" (Mt 18 20) und „bald kommt der Herr wieder" (Mc 14 25 und Parallelen), so hatte die *paulinische* Art, da sie ja das *letzte* Mahl feierte, das Gedächtnis des *Todes Jesu* in sich. Denn das *letzte* Mahl Jesu ist charakterisiert durch Todesworte und Opfertodgedanken. *Darum* kann Paulus von *seinem* Jesusmahle sagen „den Tod des Herrn verkündigen, bis daß er kommt" (26). Sobald sicher ist, daß die Christenmahlzeiten, gemäß dem Worte „solches tut zu meinem Gedächtnis" das *letzte* Abendmahl Jesu wiederholen, ist auch sicher, daß sie den *Tod* des Herrn verkündigen. 6. Dann stammt also das, was *wir* heute heiliges Abendmahl nennen, von Paulus, und Paulus hat es durch Offenbarung von Christus. So kann man an Konflikte denken, die entstehen mußten, sobald in *paulinische* Gebiete das Abendmahl nach Art der *übrigen* Jünger eindringen wollte. Ein solcher Konflikt ist *vielleicht* die Voraussetzung in I Cor 11! Die Korinther hatten sich gewöhnt, Tischgemeinschaften nach Art der *übrigen* Jünger zu feiern, aber nicht mehr „letztes Abendmahl" zu halten; also hielten sie zwar *δεῖπνα ἀδελφικά*,

aber nicht *δεῖπνα κυριακά*! Zwar konnte man gewiß auch jene Tischgemeinschaften *δεῖπνα κυριακά* nennen, aber im Vollsinne war bloß das paulinische Mahl *κυριακὸν δεῖπνον*, denn nur das paulinische Mahl hatte den Offenbarungsbefehl des Kyrios für sich, und nur das paulinische Mahl enthält die Gemeinschaft mit dem Erlösungstode des Kyrios, also die wirkliche Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander durch den Herrn. Wer dieses paulinische Mahl feierte, als ob es bloß eine Art Chabura wäre, „der ist schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn" (27), der „unterscheidet nicht den Leib des Herrn" (29), der ißt und trinkt unwürdig (29). Das bleibt nicht ungestraft, denn so einer übertritt ja den Offenbarungsbefehl des Herrn. Darum, schließt Paulus, soviel Schwachheit, Krankheit, Tod unter den Korinthern (30). Damit will er aber nicht sagen: diese so gestraften Christen seien verloren; vielmehr: durch diese Strafe werden sie vom Herrn gezüchtigt, auf daß sie nicht verloren gehen mit der unchristlichen Welt (32). Man richte, d. h. man prüfe sich selbst, man mache Ernst mit der paulinischen Art, so braucht einen nicht der Herr zu strafen oder zu richten (31). Für Paulus ist das heilige Abendmahl eine Sache ernst wie der Tod und die Auferstehung Christi, so ernst, daß man Schwachheit, Krankheit, ja den Tod davon haben kann, wenn man sie nicht ernst nimmt; aber verdammt wird dadurch keiner, denn der Tod Jesu, um den es sich doch handelt, geschah eben nicht zu unserer Verdammung, sondern zur Erlösung derer, die an den Herrn glauben, auch wenn sie es hinsichtlich des Herrenmahles haben fehlen lassen.

III. Die liturgische Einheit. Sobald man in der evangelischen Perikope von der Fußwaschung als den Hintergrund das heilige Abendmahl gefunden hat, ist die epistolische Perikope von selbst die rechte Begleitung jenes Evangeliums.

KARFREITAG

I. Evangelium: Die Leidensgeschichte (Mc 14; 15 1—39 und Parallelen). Man muß alle Gewöhnung ablegen und einmal wieder aus der Ursprünglichkeit unseres Menschenlebens heraus die Frage stellen: wie kam die Urchristenheit dazu, überhaupt vom Leiden und Tode Jesu, der *passio magna*, ohne Beschämung zu sprechen, ja sogar eine lange Erzählungsreihe aufzustellen, zu verkündigen und zu schreiben, nämlich die „Leidensgeschichte", die „Passion"? Unserem natürlichen Empfinden kommt es, sobald einmal die Gewöhnung an die Leidensgeschichte abgelegt ist, widernatürlich vor, daß man von der Passion Jesu laut sprach und nicht bloß heimlich raunte; und es kommt uns unerklärlich vor, daß man daraus etwas wie eine Predigt machte. Wir könnten beides ja verstehen, sobald die Urchristenheit etwa auf den Heroismus Jesu in seinem Leiden hinaus wollte; aber einen Heroismus Jesu beschreibt nun einmal die Leidensgeschichte nicht; zudem bildete den Inhalt des urchristlichen Glaubens nicht Jesus, „der Heros", sondern Jesus, der „Herr". Auch das verfängt nicht, daß die Urchristenheit so großes rein historisches Interesse besessen hätte, um alles zu registrieren, was mit Jesus geschehen war; aus rein

historischem Interesse arbeitete die Urchristenheit nicht, sondern aus reinem Glaubensinteresse. So muß denn die Tatsache, daß a) von der Passion Jesu im NT immer wieder ohne jede Beschämung gesprochen wird (wenngleich man zwischen den Zeilen merkt, daß ein Beschämendes vorhanden w a r, aber nicht mehr vorhanden i s t!), b) sogar eine ganze Leidensgeschichte gesammelt, geschrieben und uns überliefert wurde — diese doppelte Tatsache muß ihren Grund im Zentrum des urchristlichen Glaubens haben! Der Glaube an den „Herrn" muß es gebieterisch verlangt haben, daß man vom Leiden Christi spreche und daß man davon predige. Die Leidensgeschichte muß also im kleinen wie im großen vorhanden sein aus einem „existentiellen" Anliegen des christlichen Glaubens heraus. Also stehen wir mit der Leidensgeschichte offenbar im *punctum saliens* unserer christlichen Existenz!

In der Tat ist ja in allen christlichen Zeiten verkündet und geglaubt worden, daß die Passion Jesu für i h n den Eingang bedeutete in die Würde des „Herrn", für u n s die Zugehörigkeit zu diesem „Herrn", nämlich unsere Errettung. „Durch die Passion sind wir erlöst worden", das ist der übliche Ausdruck dafür. Daraus folgert man, daß die Passion „für uns" geschah, also ein O p f e r-Leiden und ein O p f e r-Tod gewesen ist. Das bedeutet: Jesus besitzt nicht bloß das „Königtum", sondern auch das „P r i e s t e r t u m". Die Christenheit hat also wirklich die Passion in das Zentrum des Christentums gestellt; die Leidensgeschichte war immer für die Christenheit das „Wie" zu dem „Daß", nämlich daß Christus der „Herr" sei. Aber heutzutage scheint es wie eine allgemeine Überzeugung in das Christentum eingedrungen zu sein, man habe damit zuviel gesagt, zu massiv gedacht und gepredigt, man könne weder mit Opfer-Tod noch mit Priestertum etwas Richtiges beginnen, man müsse doch den Kern des Karfreitags in der geduldigen Ertragung des Leidens durch Jesus, also in einer Art Heroismus suchen: erst von da aus könne man dann „bildlich" in der üblichen Art vom Opfer-Tod und Priestertum und all den christlichen „Blut"-Dingen sprechen. Aber von welchem Standpunkt aus will man denn entscheiden, daß Opfer-Tod und Priestertum Christi nur bildlich zu verstehen und sein Leiden als heroisches Duldertum zu nehmen sei? Von unserer heutigen geistigen Lage aus? Sie ist relativ. Nur wenn man zeigen könnte, daß das Urchristentum schon selbst die „Bildlichkeit" meinte, dann wäre die Sache entschieden; aber das kann man nicht zeigen.

Denn das Urchristentum übermittelte uns ein Wort Jesu, welches die ganze Sache „Rettung—Opfer" enthält. Es ist das Wort „Dies ist mein Leib" (Mc 14 23); nach Lietzmann [1] steht die Echtheit dieses Jesuswortes fest, ganz abgesehen von dem Kultakt des Herrenmahles. Das Wort bedeutet aber nach Lietzmann „Ich will als Opfertier für das Volk sterben". Demnach: mein Tod ist ein Opfer-Tod für euch; ich bringe dieses Opfer dar als Priester; ich bin euer Priester und bin das Opfer zugleich. Selbstverständlich, daß die Jünger dieses Wort erst benützen konnten, als der Gekreuzigte auferstanden war und vor ihnen als der „Herr" stand. Selbstverständlich, daß die Hauptsache war und blieb, diesen „Herrn" zu haben, die Errettung in diesem „Herrn"

[1]) Messe und Herrenmahl S. 251 ff.

zu besitzen. Selbstverständlich, daß es natürlichem Empfinden und gläubigem Empfinden näher gelegen hätte, nun ganz auf diesen „Herrn“ zu sehen, und vom Leiden und Tode zu schweigen. Aber da war nun das Wort Jesu „Dies ist mein Leib“, da war nun die Tatsache, daß Jesus als Opfertier für das Volk hatte sterben wollen. Also mußte man, wenn man dem „Herrn“ zujubelte, seiner Passion ihr Recht lassen; also mußte man, wenn man an den „Herrn“ glaubte, den historischen Jesus mitsamt seiner Hinrichtung hereinnehmen mitten in den Glauben! Man durfte und man konnte nicht anders. Aber wenn nicht der Glaube an den „Herrn“ so über alle Maßen stark gewesen wäre, hätte er es nicht ausgehalten, den historischen Jesus mit dem Leiden und Tod zu tragen. (Und wenn nicht das Wort Jesu gewesen wäre, hätte man sich um die Sache herumgedrückt; das zeigt der Doketismus, der es dann trotz dem Worte Jesu wagte.) Der „Herr“ stand lebendig vor den Jüngern — aber es war derselbe, der von Nazareth und Kapernaum nach Jerusalem gekommen war, um zu leiden und zu sterben „für euch“. „Durch seine Passion“ sind wir gerettet. „Durch seine Passion“ hat ihn Gott zum Herrn gemacht.

Jedenfalls entnahm Paulus aus dieser Lage der Dinge, daß man sich nicht bloß nicht sträuben durfte, die Passion des Herrn zu verkündigen, sondern daß gerade der Kontrast „nun der Herr in Herrlichkeit“ — „einst der Leidende, Sterbende, Hingerichtete“ das eigentliche Evangelium enthalte! Nicht daß der „Herr“ nun lebt und „unser Herr“ ist, konkretisiert das Evangelium; die Konkretisierung des Evangeliums liegt darin, daß dieser lebendige „Herr“ nicht wie die Götter der Heiden auf Erden erschien, sondern ein wirklicher Mensch, ein leidender Mensch, ein sterbender Mensch, ja ein hingerichteter Mensch, ja wie ein Sklave hingerichteter Mensch ist. Das Leid und die Not der Menschen bis in den Tod hinein, bis in den Hinrichtungstod hinein, bis in den Sklavenverbrechertod hinein war die Summe seines irdischen Lebens. Damit ist das tiefste Leidensschicksal der Menschheit gerade gut genug, Leben und Sterben des „Herrn“ geworden zu sein! Also wirkte Gott „im Gegensatz“, als er unsere Erlösung veranstaltete. Also ist die christliche Theologie *theologia crucis*; also muß man, wenn man das Evangelium verkündet, den gekreuzigten Christus verkündigen. Von hier aus fanden die Nachfolger des Paulus den Weg zur Sammlung der Leidensgeschichten, zu einer ausgiebigen Erzählung über die Passion. Und Paulus selbst hatte auch schon den Ton angeschlagen, der nachher voll ertönte: war so der Weg Gottes mit seinem Christus, so geht Gott diesen Weg auch mit uns, und so kommt es zum christlichen Leiden und zur Verherrlichung durch das Leiden hindurch.

Die althergebrachten lapidaren Kategorien der christlichen Theologie „Opfer-Tod Jesu“, „Priestertum Christi“ sind also in der Tat der einzige Zugang zur Passion des Herrn; nicht die sentimentale Betrachtung des Schmerzes Jesu, nicht die Bewunderung des Heroismus des Leidenden, Sterbenden, nicht der eigene Schmerz und Heroismus des Betrachters. Das ist nicht verwunderlich. Denn so wie die Urchristenkeit zuerst nach Ostern und Pfingsten den „Herrn“ in der Herrlichkeit Gottes erkannte, glaubte, hatte, und von da aus die Passion tragen und würdigen lernte, so geschieht das, wenn es christ-

lich geschieht, auch heute noch. Methodisch kann freilich das eigene Leiden des Betrachters oder auch die eigene Sentimentalität den Ausgangspunkt bilden, von welchem man zum Opfer-Tode und Priestertum Christi erst gelangt; aber dorthin gelangen muß man auf jeden Fall, und man kann es nur, wenn derjenige, der die Methode anwendet, selbst schon dort steht. Gefährlich aber bleibt diese Methode, weil der Schüler allzuleicht auf den Abweg gerät: „Ja wieso war denn Jesu Leiden und Tod schmerzlicher und heroischer als z. B. der Tod und das Leiden der Soldaten im Kriege?“ Es kommt eben nicht auf das Mehr oder Weniger des Leidens, des Heroismus an, sondern ganz darauf, daß der Leidende und Sterbende nun der „Herr“ ist! Nur die Passion des „Herrn“ ist ein Besonderes, ein Hüllwerk göttlicher Taten; und erst von der Passion des „Herrn“ aus können wir soweit kommen, auch unser Leiden, auch unseren Tod als Verhüllung der Taten Gottes an uns glaubend zu verstehen.

Die Leidensgeschichte als die Passion des „Herrn“ lesen heißt aber nicht: unter dem „Herrn“ den *λόγος ἄσαρκος* mitdenken! Die Leidensgeschichte, wie sie vor uns liegt, verrät immer wieder, daß man als ihr Subjekt den gleichen Jesus ansah, der nach Ostern und Pfingsten als der „Herr“ offenbar war (Mc 14 9. 21. 24. 25. 28. 62; 15 33. 38. 39). Aber kein Mensch fragte dabei: wie stand es denn während des Leidens und Todes mit dem Göttlichen, welches doch in unserm Herrn auch damals schon gewesen sein muß? Also dürfen auch wir Heutigen nicht so fragen. Für die Leidensgeschichte ist da ein Mensch, der leidet und stirbt, und dieser Mensch wird nachher offenbar als der Kyrios. Was dieser Mensch aber gewesen, bevor er „dieser Mensch Jesus“ war, das liegt wohl wie eine dunkle Wolke am Horizont[1], aber es spielt keine Rolle. So spiele es auch für uns keine Rolle! Wer unter uns aber trotzdem nicht aufhören will, darnach zu fragen, dem muß man antworten, daß es schlechthin unmöglich ist, davon im Ernste etwas zu wissen. Mag man alle Bibelstellen im NT zusammensuchen, die davon zu sprechen scheinen, es kommt doch nicht mehr dabei heraus, als daß die Sache mit dem „Herrn“ tiefer ist, denn wir denken; es kommt nur jene dunkle Wolke am Horizont heraus. Aber gerade weil die Sache tiefer ist, als wir denken, ist sie auch tiefer, als wir denken können; es bleibt die dunkle Wolke. Uns ist nur gegeben, von jenem Menschen Jesus, seinem Leiden und Tode und seiner Verherrlichung zu wissen und göttliche Geheimnisse und Abgründe zu ahnen und anzubeten. Es war darum ein Überschreiten unserer Grenzen, als die Christenheit begann vom Wissen um den „Herrn“ aus die Geheimnisse des Logos zu erschließen. Jo tut das nicht, und Paulus tut das auch nicht[2]; sie kennen die Grenze, anerkennen die Grenze — und schweigen.

Kehren wir auf den für uns einzig möglichen urchristlichen Standpunkt zurück, so hört der Einwurf auf: „Also hat Gott sich in Christo selbst ein Opfer dargebracht“, „also ist Gott in Christo sein eigener Priester“. Diese Ausdrücke

---

[1]) Vgl. E. Hirsch, Zur Paulinischen Christologie (Zeitschrift für systematische Theologie 1930 [VII.], 4. Heft S. 605ff.).

[2]) Hirsch 620: „Bei Paulus liegt ein undurchdringliches Dunkel über der Präexistenz.“ Das gilt aber auch von Jo!

liegen ja schon jenseits der uns gesteckten Grenze! Aber auch noch in ihrer Unerlaubtheit reden sie keineswegs eine unlogische Sprache, sondern bedeuten: so undurchschaubar sind für uns die Dinge vom Gesichtspunkt Gottes aus, daß wir allerdings, wenn wir unser Wissen um den „Herrn“ und seine Passion mit dem Wahrwort „Opfer“ und „Priestertum“ ausdrücken, nun sagen müßten: „Gott opfert durch Christus ein Sühneopfer für Gott“ und „Gott ist in Christus Priester Gottes“ — diese Sätze wären wahrer als ihr Gegenteil und als unser völliges Schweigen, aber sie sind uns nicht erlaubt. Erlaubt für uns bleibt das Reden von der Passion Jesu, des zum „Herrn“ Erhöhten, des in göttlicher Herrlichkeit Offenbaren, von seinem Opfer-Tod und Priestertum — und von der dunklen Wolke vor dem göttlichen Abgrunde. Besser ist es allerdings, Unerlaubtes zu reden, als das Erlaubte zu mindern oder zu unterdrücken aus Scheu vor der Logik.

Demnach bildet die Ausführlichkeit der Leidensgeschichte mitsamt dem Problem, aus welcher Quelle oder welchen Quellen sie geflossen, wieviel historische Zuverlässigkeit man ihr zuteilen darf usw., ein sekundäres Moment. Die Ausführlichkeit der Leidensgeschichte ist für den Christenglauben sekundär, man braucht sie nicht. „Gekreuzigt, gestorben, begraben“, das steht jedenfalls fest, und das genügt so dem Paulus wie uns. Es muß der Christenheit lange Zeit genügt haben; denn als man diese uns vorliegende Leidensgeschichte sammelte, da wußte man vieles nicht mehr und konnte offenbar auch niemanden mehr befragen. Sonst könnte auch nicht sogar der Tag der Kreuzigung, sogar der Tag des letzten Mahles verschieden angegeben sein! „Um Ostern herum“ ist alles, was übrig bleibt, wenn man genau zusieht. Daß Judas Jesum verriet, wird berichtet, aber man wird nicht klar, warum Judas das getan haben sollte — so gibt es die Meinung, „Judas“, das sei identisch mit „die Juden“! Das letzte Mahl Jesu erscheint als Passah-Mahl, aber es kann auf keinen Fall ein Passah-Mahl gewesen sein. Im Garten Gethsemane schliefen die Jünger — und sonst war niemand da; dennoch weiß man genau zu berichten, wie Jesus betete! Selbstverständlich braucht man die Szene nicht anzuzweifeln, aber daß irgend etwas durcheinander ist, liegt auf der Hand. Der Prozeß Jesu bietet den Kundigen mehr Schwierigkeiten als Anhaltspunkte; dennoch war natürlich dieser Prozeß so ähnlich geartet, bloß unsere Erzählungen davon stammen von Nicht-Kundigen! Mc und Mt wissen nur, daß der sterbende Jesus einen großen Schrei tat, *φωνῇ μεγάλῃ*), Lc berichtet aber, daß dieser Schrei ausging in den Gebetsruf: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Es steht also wirklich um die ausführliche Leidensgeschichte von heute so, als ob die apostolische Zeit sie nicht gebraucht hätte, sondern sich mit einer Leidens-Angabe ähnlich der im Apostolikum begnügt hätte; diese Leidens-Angaben apostolischer Art sind auch in unserer Leidensgeschichte vorhanden, aber unsere Leidensgeschichte bietet noch mehr, bietet alles, was man später sammeln konnte. So empfiehlt es sich, unsere Leidensgeschichte als in den Leidens-Angaben „gekreuzigt, gestorben, begraben“ zuverlässig anzusehen, aber die Einzelheiten der näheren Ausführung nicht zu pressen. Aber auch dies weist uns hin auf den „Herrn“ und seine Passion, also auf den Opfer-Tod

und das Priestertum Christi allen Nachdruck zu legen. Hier ist das *punctum saliens.*

II. Epistel: Is 53. Um eine wirkliche Einheit zu bekommen, muß man die v. 52 13—53 12 zusammennehmen. Ihr Thema ist der „Knecht Gottes". Hinter dieser Gestalt suche man nicht den Messias der Zukunft, nicht das Volk Israel, nicht diesen und jenen unter den Propheten und Gottesmännern Israels, sondern geradewegs denjenigen, der dies Lied sang, jenen uns unbekannten Deutero-Jesaja selbst! Zuerst hat das Pfarrer Keppler vorgeschlagen, 1921 Mowinkel vertreten [1]. Gunkel urteilt über unser Lied: „Alles, was er über sein Leben und Sterben gedacht hat, hat er in einem letzten gewaltigen Gedicht zusammengefaßt, in dessen Anfang und Schluß Gott selber seine herrliche Zukunft verkündet, während in der Mitte des Ganzen die Leichenklage erschallt, die man nach seinem Tode anstimmen soll, wenn sich ihm das Herz der Zeitgenossen in bitterer Reue zuwendet." Entweder man nimmt also am Karfreitag das ganze Lied her, oder man liest speziell die Leichenklage, die dann aber 53 2—10 a zu entnehmen ist (und nicht dem ganzen 53. Kapitel). Und man hat zunächst kein Recht, zu vergessen, daß es sich beide Male um den Dichter selbst handelt, um jenen uns unbekannten Deutero-Jesaja — sein Leben, seine Totenklage ist es, nicht die des Messias, nicht die Christi [2].

Deutero-Jesaja sang im Exil; und er sang von der kommenden herrlichen Zukunft. Aber er sang so schön, daß man im Ernste nicht auf ihn hörte; er galt als Phantast. Ja, er sang so schön von der Zukunft der Juden, daß seine Lieder politisch gefährlich deuchten — er solle aufhören, sonst kommt nur Unheil heraus! Aber gerade in unserem Liede 52 13—53 12 spricht Gott selbst es aus: Es stimmt, was er sagt, und er selbst, der Sänger, wird recht haben und Sieger sein (52 13—15; 53 10 b—12). Zur Verachtung, die er genoß, kam hinzu eine Krankheit (52 14), kam hinzu der Tod (53 9). In seiner Krankheit, und vor seinem Tode dichtete er unser Lied; und unser Lied enthält die feste Überzeugung: sowohl die Verachtung, als die Krankheit, als der Tod sind Gottes Taten an mir, Gott aber ist so groß, daß er mich auferwecken wird von den Toten (53 10—12; 52 15) — dann wird mein Werk, dann wird Gottes Werk durch mich groß sein! Und so baut er in diesen Auferstehungsglauben und in diesen Gesang vom Erfolg eine Totenklage ein, wie die sie anstimmen müßten, die nach seiner Auferweckung nun endlich begreifen, daß Gott mit ihm gewesen. 53 1: Wer glaubte der Predigt, die an uns erging? Wem wurde klar, daß Gottes Arm an uns wirkte (durch den „Knecht des Herrn")? Freilich war es begreiflich, daß wir nichts merkten, denn der Knecht Gottes war ja so unansehnlich, so krank, so verachtet (2. 3). Aber jetzt wissen wir: es waren unsere Leiden, unsere Schmerzen, er trug, was wir hätten tragen müssen, unsere Sünde lag auf ihm (4—6)! Darum war er so geduldig (7). Darum aber auch ist unser Verhalten gegen ihn abscheulich gewesen (8. 9). Doch

---

[1]) Vgl. die prächtige Zusammenfassung des Ganzen durch Gunkel RGG.² III, Spalte 1100 ff.; dazu auch Balla, ebenda Spalte 93 ff.

[2]) Nach dem hebräischen Text beginnt die Totenklage 53, 1, aber nach der lutherischen Übersetzung erst 53, 2.

auch diese Abscheulichkeit legte Gott auf ihn, denn er sollte ein Schuldopfer für uns sein (10). Aber Gott legte das alles nicht auf ihn, um ihn dem Tode zu lassen, sondern Gott wird ihn auferwecken und er wird den Sieg haben (10 b—12).

Steht das alles geschrieben als Schicksal jenes Prophetendichters und nur jenes Prophetendichters, so rolle eine Träne aus unserem Auge über ihn, denn es hat sich nicht erfüllt, was er hoffte und dichterisch verkündete. Weder ist er auferweckt worden, noch ist er zum Sieg gekommen, nicht einmal seinen Namen kennt man mehr. Aber vom Tode auferweckt worden ist ein anderer, Jesus von Nazareth! Und zum Siege gekommen ist die Sache Jesu! Wer in den Tagen dieses Jesus von Nazareth ein guter Jude war und die Schrift kannte und die Auferweckung Jesu wußte, der hätte mit Blindheit geschlagen sein müssen, wenn er nicht Zusammenhänge gesucht hätte, wenn er nicht alles aus unserem Liede auf Jesus gesungen hätte! Die Auferweckung Jesu gab das Recht dazu. Darum durfte man auch Jesu Passion besingen mit den Strophen dieses alten Liedes! Und man tat es alsbald mit solcher Hingabe, daß manche Gelehrten nicht mehr sicher sind, was nun in der Leidensgeschichte von heute aus dem Schicksale Jesu stammt, und was aus Deutero-Jesaja [1]. Aber eines ist sicher: ohne die wirkliche Auferweckung Jesu von den Toten wäre auch die Anwendung unseres Liedes auf die Schicksale Jesu undenkbar; denn was beim Deutero-Jesaja erträglich ist, weil man denkt: er hat gehofft, nun ist freilich seine Hoffnung zuschanden geworden — das würde zum Unsinn, wenn man es nun auf einen übertrüge, bei dem man ähnlichen schlimmen Ausgang, aber sonst nichts fände! Steht aber die Auferweckung Jesu als die Türangel fest, so steht auch die Anwendung unseres Liedes auf die Passion Jesu nicht in der Luft, sondern in der vollen Wirklichkeit. Was in unserem Liede gesagt ist vom Knechte Gottes: hier bei Jesus stimmt es. Darum wurde es mit Recht „messianisch" gedeutet, nicht weil der Prophet und Dichter es messianisch gemeint hatte, sondern weil Christus allein ein solches Schicksal hatte, wie es Is 53 steht: Opfertod — Auferweckung. Und darum ist die Übersetzung Luthers, die gleich mit vollen Tönen auf Jesus Christus hinredet, Wahrheit.

III. Die liturgische Einheit. Die liturgische Einheit der Leidensgeschichte mit Is 53 liegt auf der Hand. Zu betonen ist aber, daß wir in der Leidensgeschichte wohl die älteste „Perikope" haben, nämlich eine *lectio continua*, aber eine solche, die je und je nur am Karfreitag traf. Sicheres wissen wir allerdings erst aus dem 4. Jahrhundert; damals herrschte z. B. in Afrika die Sitte, am Karfreitag die Leidensgeschichte nach Mt zu lesen, und Augustinus, der uns dies berichtet, fügt bei: Er habe versucht, auch in einem und dem anderen Jahre die Leidensgeschichte nach Mc, Lc und Jo lesen zu lassen, aber *non audierunt homines, quod consueverunt, et perturbati sunt* [2]. Diese ältere Art, die

[1]) Z. B. M. Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur I, 1926, S. 32 f.: „Mancherlei Anzeichen lassen darauf schließen, daß die ersten Christen sich ein Evangelium vom Leiden Christi, längst ehe es ein geschriebenes Evangelienbuch gab, herausgelesen haben aus dem AT: Ps 22 und 69, sowie Is 53 sind die Abschnitte, die vor allem in Frage kommen."

[2]) Beißel S. 41 f. Das Augustinus-Zitat aus Migne P. L. 38, 1107: *Passio autem, quia uno die legitur, non solet legi nisi secundum Matthaeum.*

Leidensgeschichte bloß am Karfreitag zu lesen, finden wir in Gallien noch im 7. Jahrhundert, allerdings hatte man dort eine aus allen vier Evangelisten komponierte Leidensgeschichte [1]. Die mailändische Kirche las noch im 9. Jahrhundert nur die Leidensgeschichte nach Mt, aber nicht mehr bloß am Karfreitag, sondern die Lesung begann schon am Mittwoch der Karwoche und endete am Karfreitag abends [2]. Ob in Rom zur Zeit Leos des Großen die mailändische Sitte herrschte, oder ob schon damals die Leidensgeschichte nach allen Evangelisten gelesen wurde, kann man nicht ausmachen [3], wahrscheinlicher dürfte die mailändische Art auch in Rom gegolten haben. Das Book of Lindisfarne (= Evangelium S. Cuthberti, London, Br. M. Nero D. IV, saec. VIII) [4] gibt für England um 700 den Modus an: am Sonnabend vor Palmarum die Leidensgeschichte nach Mt, an Palmarum selbst nach Mc, am Gründonnerstag nach Lc und am Karfreitag nach Jo. Es könnte sein, daß römische Einflüsse obwalten; dann hätte Rom um diese Zeit die Leidensgeschichte an vier Tagen nach allen vier Evangelisten gelesen; freilich ist wahrscheinlicher, daß Rom nicht recht in Frage kommt, sondern eher Neapel. Im Evangelien-Verzeichnis der Pfalzkapelle Karls des Großen zu Aachen [5] ist für Palmarum die Passionsgeschichte nach Mt, für den Mittwoch der Karwoche die nach Lc und für den Karfreitag die nach Jo angesetzt, also muß doch irgendeinmal auch die nach Mc gelesen worden sein. Jedenfalls ging die Sitte, die schließlich in Rom vorhanden war, am Palmsonntag die Leidensgeschichte nach Mt, am Dienstag nach Mc, am Mittwoch nach Lc, am Karfreitag nach Jo zu lesen und zu singen, auch in die lutherische Kirche über und zwar gleich in der Form der verteilten Rollen. Während nämlich bis zum 12. Jahrhundert ein einziger Sänger (Priester) durch den Wechsel der Stimmenhöhe angedeutet hatte: ich singe jetzt als Christus, jetzt als Evangelist, jetzt als „das Volk“, kam etwa im 12. Jahrhundert die Verteilung dieser Rollen auf m e h r e r e Sänger: den Evangelisten sang der Diakon, den Christus der amtierende Pfarrer oder Bischof (= der „Zelebrant“), alle übrigen Rollen der Subdiakon; gerne nahm man für das „Volksgeschrei“ (die *turba*) den Zusammenklang mehrerer Stimmen. Das ist heute noch der eigentliche offiziell-kirchliche Modus der „Passion“, hervorgegangen aus Einflüssen der Osterspiele auf den Lektionsvortrag. Daneben entfaltete sich die Art der durchkomponierten Passionsmusik mit Solisten und Chören. In Luthers Kreisen rückte man die „Passion“, nun deutsch, wieder mehr an den offiziell-kirchlichen Modus genannter Art heran, indem man die Einzelpersonen einstimmig und nur wirkliche Personengruppen mehrstimmig singen ließ. Später errangen aber doch wieder die durchkomponierten „Passionen“ den Sieg, nun mit Instrumentalmusik. Das Ende der Entwicklung in der Kirche Luthers war, daß man nur am Karfreitag eine solche Passion aufführte, ja schließlich geriet sie in den Nebengottesdienst und schließlich in den Konzertsaal [6]. Heute predigt man zumeist über irgendein kurzes Wort

---

[1]) Beißel S. 70; auch in Spanien, aber ein anderer Text S. 75. 84.
[2]) Beißel S. 89. [3]) Siehe Beißel S. 59. [4]) Beißel S. 109 ff.
[5]) Beißel S. 135.
[6]) P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen, 1921, S. 273 ff. 122 ff.; ein guter Aufsatz von Johannes Wolf RGG.[2] IV, Sp. 986—88.

Jesu oder des Paulus; man vergißt, daß die eigentliche Karfreitagspredigt die Leidensgeschichte selbst ist, die auch ohne Auslegung jeder versteht. Liturgisch liegen hier wirkliche Aufgaben für die Zukunft.

Die Epistel-Lesung, nämlich Is 53, gehört mit vollem Recht auf den Karfreitag. Aber sie scheint nicht die Gunst der vorreformatorischen Christenheit besessen zu haben. Als man noch die *lectio continua* übte, las man in Mailand in der Karwoche die Bücher Job und Jona, auch im Orient Job[1]; als Perikopen erscheinen bei Victor von Capua[2] an Palmarum II Cor 11 19 f., am Gründonnerstag I Cor 5 und 11, am Karfreitag aber Ph 2 5 f., 4 4 f., I Cor 10 1 f., in der heutigen römischen Liturgie des Karfreitags Hos 6 und Exod. 12.

OSTERN I

I. Evangelium: Mc 16 1—8. In diesem Evangelium begegnet ein doppeltes Nichts: die Frauen, die den Leichnam Jesu suchten, fanden nichts (6), und sie, die den Auftrag erhielten, „die Jünger und Petrus" nach Galiläa zu senden (7), sagten nichts (8). Das ist also ein ganz anderer Inhalt als der unserer Osterpredigt sonst! Man meint wohl, von dem doppelten Nichts nicht reden zu können, und darum spricht man von einem doppelten Etwas, welches auch vorkommt im Osterevangelium, nämlich vom Stein, welcher groß war, und von dem Jüngling im weißen Gewande (3—5). Aber die ausdrückliche Absicht des Osterevangeliums geht auf das doppelte Nichts, nicht auf das doppelte Etwas. Mc schließt sein Evangelium (denn nur 16 1—8 kommt in Frage) mit dem Hinweis darauf: weder fand man den Leichnam, noch redeten die Frauen. Das bedeutet aber: weder die Erscheinungen des Auferstandenen, noch die Flucht oder der Zug der Jünger nach Galiläa haben etwas mit jenen Frauen zu tun. Nach Mc nämlich, so wie wir seinen Text haben. Daß hinter dem Nichts „kein Leichnam vorhanden" die Erscheinungen des Auferstandenen, hinter dem Nichts „die Frauen redeten nicht" die Flucht oder der Zug der Jünger nach Galiläa wie in einer Wolke verborgen liegt, das spürt ein jeder; jedoch geredet wird nicht davon, sondern von dem Nichts. Da ferner Mc dennoch von dem Erlebnis der Frauen weiß, so müssen sie doch ihr Schweigen irgendeinmal gebrochen haben; aber allerdings das bleibt bestehen: ob sie schwiegen oder sprachen, weder die Erscheinungen des Auferstandenen, noch die Flucht oder der Zug der Jünger nach Galiläa haben damit etwas zu tun.

Bei Mt handelt es sich (das sieht man, wenn man von Mc herkommt!) genau so um das doppelte Nichts: weder fanden die Frauen den Leichnam, noch redeten sie die ausschlaggebende Botschaft — denn obwohl es 28 8 heißt „sie liefen, daß sie es seinen Jüngern verkündeten", steht v. 16, daß die Jünger dorthin gingen, wohin Jesus sie beschieden hatte. Gewiß kann man v. 16 und 8 harmonisieren; aber wenn man von Mc herkommt, wird man das nicht tun, sondern verstehen, daß v. 16—20 das geschieht, was auch

1) Beißel S. 7. 2) Beißel S. 58.

ohne die Frauen geschehen wäre. Jedoch wird man bei Mt eine Auffüllung des doppelten Nichts konstatieren müssen, eine Auffüllung, die geschehen ist mit Benutzung von Tatsachen, nicht von Phantasien; diese Tatsachen waren: a) Jesus ist den Seinigen erschienen, nicht bloß einmal, sondern oft; es werden auch Erscheinungen vor den Frauen berichtet; eine solche Erzählung, die umlief, setzte Mt dorthin, wo die Frauen den Leichnam nicht fanden, dafür fanden sie die Erscheinung! b) Die Frauen haben später sicherlich von dem leeren Grabe geredet; die Erzählung, die darüber umlief, enthielt zugleich den Galiläa-Auftrag durch den Engel — so setzt Mt gleich das Reden der Frauen hieher. Daß Mt das doppelte Nichts möglichst auffüllen wollte, das erweist ja auch seine Benutzung von Erzählungen über den Vorgang beim Steinwälzen und über das Verhalten der Hohenpriester. Was Mt wirklich Neues beibringt, das ist v. 16—20 die Erzählung von der Erscheinung Jesu auf dem Berge in Galiläa vor den elf Aposteln.

Hingegen ist bei Lc zwar noch das erste Nichts vorhanden (24 3 und v. 22—24) „kein Leichnam", das zweite Nichts aber ist ersetzt durch ein kräftiges Reden der Frauen (9 und 23 f.), welches Reden aber nun nicht die Galiläa-Botschaft ausrichtet, sondern die Kunde vom leeren Grabe (12. 24); hier ist also das zweite Nichts deshalb nicht konstatiert, weil von der Galiläa-Botschaft keine Rede mehr ist, vielmehr die Erscheinungen in und um Jerusalem allein eine Rolle spielen. Ob freilich die Lc 24 13 ff. 34. 36—43. 44—49 erzählten Erscheinungen in und um Jerusalem stattfanden, oder vielleicht doch in Galiläa, läßt sich nicht so einfach ausmachen; der Evangelist bringt Erzählungen, die im Umlaufe sind; wie weit er sie lokalisierte und stilisierte ist eine andere Frage.

Was von Lc gilt, gilt auch von Jo; nur daß Jo statt der Frauen die Magdalenerin allein auftreten läßt und die Mt-Erzählungen 28 9 benützt. (Hingegen Jo c. 21 ist ein Stück, das zu Mc und Mt, nämlich nach Galiläa paßt.)

Soviel geht nun aus allen Evangelisten hervor: die Kunde vom leeren Grabe stammt anderswoher als die Kunde von den Erscheinungen des Auferstandenen. Vom leeren Grab erzählten die Frauen, von den Erscheinungen des Auferstandenen die Jünger. Daß bei Lc und Jo c. 20 Petrus bzw. Petrus und Johannes ebenfalls das leere Grab bestätigen, ändert an der Sache nichts; denn auch hier wird vorausgesetzt, daß die Kunde vom leeren Grab auf die Frauen zurückgeht. Nehmen wir die Evangelisten hauptsächlich als Sammler vorhandener Erzählungen, so nimmt es uns nicht wunder, daß vielerlei zu sammeln war. Aber immerhin muß uns wundernehmen, daß durch alle diese Erzählungen hindurch, die von verschiedenem Standpunkt aus erzählen, doch die Tatsache hell erkennbar leuchtet: die Kunde vom leeren Grab verdankt man den Frauen, die Kunde von den Erscheinungen des Auferstandenen den Jüngern! Eine Trennung also. Für diese Trennung muß es einen Grund geben. Der Grund könnte der sein: die Frauen gingen früher zum Grabe als die Jünger, so wie es bei Lc und Jo herauskommt; und die Frauen gingen deshalb früher zum Grabe als die Jünger, weil die Frauen und nicht die Jünger den Leichnam Jesu salben wollten. Aber gerade diese

beabsichtigte *Salbung* muß ausscheiden[1]. Die beabsichtigte Salbung dürfte von späteren urchristlichen Erzählern als Grund hingesetzt worden sein, wo kein Grund angegeben war! Was jene Urerzählung wußte, war dann dieses: die Frauen gingen zum Grabe und fanden es leer. *Warum* sie und nicht die Jünger das leere Grab entdeckten, das enthielt die Erzählung nicht; man dachte sich: sie werden den Leichnam haben salben wollen. Aber das war schief gedacht. Sondern wenn nach der Urerzählung die Frauen es waren, die das leere Grab entdeckten und nicht die Jünger, so wird der Grund der gewesen sein, daß nur die Frauen in Jerusalem anwesend waren, während die Jünger zu jener Zeit in Galiläa zu suchen sind! Das leere Grab in Jerusalem — die Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa. So wie Mc und Mt (und Jo c. 20) es nahelegen. Somit hätten wir *zwei* feste Pfeiler (von denen aber gilt: wenn der eine — das leere Grab — wirklich weggenommen werden müßte, wäre der andere Pfeiler stark genug, allein das Ganze zu tragen!): das leere Grab in Jerusalem — die Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa. An diesen Pfeilern müßte dann alles orientiert werden, was von Ostern erzählt wird. Das hätte allerdings zur Folge, daß die Orts- und Zeitangaben, die solcher Orientierung widersprechen, als zum „Rahmen" gehörig, als „Rahmenwerk" auf Kosten der Evangelisten oder der vielerlei Erzähler jener Einzelerzählungen zu stehen kämen. Bei Mt hat man keine Schwierigkeiten dieser Art. Bei Mc ebenfalls nicht (außer man nimmt 16 9—20 zum Evangelium, das müßte sich dann dem Gesagten fügen). Bei Lc käme 24 13—49 für jede Orientierung in Frage. Bei Jo 20 19—29.

Nun finden wir aber die älteste Christengemeinde zweifellos in Jerusalem und nicht in Galiläa! Und zwar müssen die Jünger aus Galiläa sehr bald nach Jerusalem übergesiedelt sein. Dann wächst aber die Wahrscheinlichkeit, daß die Jünger Erscheinungen des Auferstandenen nicht nur in Galiläa, sondern ebenso nun in Jerusalem hatten, und damit wächst die Möglichkeit, wenigstens die *Ortsangabe* „Jerusalem" bei manchen Erscheinungen als zur Erzählung selbst gehörig und nicht als Rahmenwerk des Erzählers zu nehmen. Es bleibt nur ungewiß, bei *welchen* Erscheinungen dies der Fall ist. Die *Zeit*angabe „am ersten Tage der Woche" wird bei Jerusalem-Erscheinungen nicht zutreffen, was aber nicht hindert, daß diese Erscheinungen dann zu einer anderen Zeit wirklich in oder um Jerusalem sich ereigneten. So erhalten wir statt der obengenannten zwei Pfeiler nun drei: das leere Grab in Jerusalem —, die ersten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa — die späteren Erscheinungen in und um Jerusalem.

Demnach dürften die Evangelisten in folgendes Schema passen:

Das leere Grab: Mc 16 1—8. Mt 28 1—8. 11—15, Lc 24 1—12. 22—24. Jo 20 1—13.

Die (ersten) Erscheinungen in Galiläa: Mc vacat. Mt 28 16—20. Lc 24 34. 36—43. Jo 21.

Die (späteren) Erscheinungen in Jerusalem: Mc vacat. Mt 28 9 f. Lc 24 13—35. 44—53. Jo 20 14—18. 19—23. 26—29.

Keine dieser Erzählungen hat sich ein Evangelist aus den Fingern gesogen; sie alle waren im Umlauf, der Evangelist sammelte sie oder bearbeitete sie.

[1]) Handbuch 3 zu Mc 16 1—8.

Sie waren aber im Umlauf bei der Urchristenheit, und die Urchristenheit dachte von Jerusalem aus. So darf man die Sache, die in einer solchen Erzählung gemeint ist, trennen von der Orts- und Zeitangabe, die dort gemacht ist. Natürlich wurde als Ort Jerusalem angegeben, natürlich wurde als Zeit Ostern genannt — von Erzählern, die einen andern Ort und eine andere Zeit nicht mehr im Auge hatten; ihnen machte daher auch die Tatsache, daß es grundlegende Galiläa-Erscheinungen gegeben hatte, größte Schwierigkeit — und diese Schwierigkeit ist auch uns geblieben bis auf den heutigen Tag, weil wir ja Erzählungen von dem Jerusalem- und Osterstandpunkt aus gewöhnt sind. Es ist nun nicht einfach zu unterscheiden, was nach Galiläa, und was nach Jerusalem gehört; aber wenn der Prediger sich leiten läßt von dem oben gegebenen Schema und zugleich auf Ort und Zeit keinen wesentlichen Nachdruck legt, so wird er gerade den Inhalt „Jesus ist den Seinigen erschienen" bei jeder Erzählung fest in der Hand behalten können. Alle diese Ostererzählungen der Evangelisten sprechen doch letzten Endes eine eindeutige Sprache: der Leichnam ward nicht gefunden, der Tote aber erschien den Seinigen lebendig. Dabei bleibt es eine wichtige Frage für die Exegese, inwieweit diese Erzählungen verwandt sind oder Wiedergaben desselben Vorwurfes, ob sie Merkmale frühen oder späteren Entstehens an sich tragen usw. Der Prediger sieht diese Arbeit der Kritik mit Interesse an und lernt von ihr die Betonung, Umbetonung der einzelnen Züge; aber da es dem Prediger um das Kerygma geht, um das „alte Evangelium", so findet er immer wieder den festen Bestand: mag die Kritik sagen, was sie sagen muß, das, was sie der kritischen Arbeit unterwirft, ist schon an und für sich das Geschrei: man fand den Leichnam nicht, der Tote aber erschien den Seinigen lebendig! Daß dieser Inhalt erzählt und wiedererzählt wurde, verkündigt und wieder verkündigt wurde, daß dieser Inhalt als „christliche Verkündigung" schlechthin galt, und wiederum auch heute noch verkündet und wieder verkündet, erzählt und wieder erzählt werden will — das ist es, was für den Prediger der feste Punkt bleibt inmitten aller Kritik der Evangelienschlüsse. Nicht ob das in den Evangelienschlüssen Verkündete und Vorausgesetzte wirklich geschah, kann der Prediger feststellen wollen (so wenig wie er es kann leugnen wollen); sondern daß das Geschrei „das Grab war leer, der Tote erschien den Seinigen lebendig" von den Christen erhoben und überall hin verbreitet wurde, das kann der Prediger feststellen. (Und allerdings wird der Prediger sich dazu seine Gedanken machen müssen, nämlich daß die Christen nicht umsonst dieses Geschrei erhoben und verbreitet haben werden!) Es gibt an Ostern keine historische Rückversicherung, aber es gibt an Ostern eine christliche Solidarität: „So hat man bei uns allezeit verkündet und geglaubt."

Auch I Cor 15 1—8 ist zunächst einfach ein Zeugnis für das Vorhandensein dieser Verkündigung in der Form: „Der da tot war, erschien den Seinigen lebendig", und zwar ein Zeugnis für ein sehr frühes Vorhandensein dieser Verkündigung, ja für das Zusammenfallen dieser Verkündigung mit dem Hauptstück christlicher Verkündigung überhaupt und mit dem Sein der christlichen Gemeinden. Einstmals gab Paulus diese Verkündigung den Korinthern, jetzt erinnert er sie nur daran; und er selbst hatte diese Verkündigung nicht

erfunden, sondern (3) ebenfalls von anderen empfangen. Es war das Hauptstück (ἐν πρώτοις 3) seines „Evangeliums“ (1), ja des Evangeliums überhaupt (ἑστήκατε, σῴζεσθε 1. 2). Geben die Korinther (was sie gewiß nicht tun) dieses Hauptstück der Verkündigung auf, so sind sie umsonst zum Glauben gekommen (2). Es ist nun wichtig zu konstatieren: es handelt sich bei dieser paulinischen Form der Osterverkündigung um mehr als „Er erschien den Seinigen“; es handelt sich darum, daß er, der tot war (ἀπέθανεν 3) und begraben (ἐτάφη 4), daß also der Tote den Seinigen lebendig erschien! Das bedeutet noch keineswegs: Paulus verkündet auch das leere Grab — aber wenn er überzeugt war, daß der Tote lebendig erschien, kein anderer, er, der Begrabene, dann blickte Paulus so völlig weg von allem doch unleugbar auch bei diesem Gestorbenen und Begrabenen leidvoll Vorhandenen, so völlig hin auf den ὀφθείς als den wieder lebendigen echten und ganzen Jesus, daß Paulus gerade dort steht, wo andere, Frauen, vom leeren Grab zu reden beginnen! Kann sein, daß Paulus durch seine Stellung in der Frage σάρξ — πνεῦμα daran gehindert war, diese Seite der Osterverkündigung überhaupt ins Auge zu fassen. Genug, er zeigt auf den einen mächtigen Pfeiler (er ist den Seinigen lebendig erschienen (ἐγήγερται 4, ὤφθη 5—8) — aber so, daß nun immerhin mit ἀπέθανεν und ἐτάφη die Frauen mit dem „leeren Grab“ auch nicht ins Unrecht gesetzt oder zum Schweigen verurteilt werden. Und so kann der Prediger von heute bei Paulus eine „authentische“ Auslegung des Sinnes jener Erzählungen vom leeren Grab finden: „nicht ein anderer, sondern er, Jesus, der gestorbene, begrabene Jesus, erschien den Seinigen lebendig.“ Das Ganze aber stellt nun Paulus in einen größeren Zusammenhang; wenn ihr Korinther das „Evangelium“ habt, nun so habt ihr dessen Hauptstück „Er, der da tot war und begraben, er erschien den Seinigen“ — und so braucht ihr doch nicht erst zu der Hoffnung bekehrt zu werden, nein ihr habt damit schon die Hoffnung auf die Auferweckung aller Toten. Heißt die christliche Verkündigung des Paulus, der Apostel, der Christenheit[1]: „Er, der tot war und begraben, er erschien den Seinigen“, so ist die Auferweckung aller Toten die selbstverständliche Meinung der christlichen Verkündigung. Wir aber sagen: kann Paulus die Auferstehung Christi zu einem solchen Zwecke schon verwenden, wie fest muß sie in der Christenheit im Besitz gewesen sein! Wie selbstverständlich christlich muß sie gewesen sein! Man kann es aus I Cor 15 mit Recht herauslesen: es gibt kein Christentum, es gibt keine Christenheit, es gibt keinen Kephas und keine Elf und Zwölf und keine Fünfhundert und keinen Jakobus und keinen Paulus ohne diese Verkündigung!

Für uns ist damit allerdings „historisch“ bewiesen, daß die Auferstehung Christi wesenhaft, als Hauptstück, zur „christlichen Verkündigung“ gehörte, vor den Zeiten des Paulus, wie zu den Zeiten des Paulus, wie nach den Zeiten des Paulus. Die Verkündigung von der Auferstehung Christi weitergeben

[1]) Auch wenn Paulus diese Verkündigung in Antiochia oder Damaskus empfing (vgl. Handbuch 9 zu I Cor 15 3), war sie deshalb nicht in hellenistischen Kreisen „erwachsen“, etwa im Gegensatz zur altjerusalemer Tradition. Vgl. M. Dibelius, Evangelium und Welt S. 79.

heißt also nicht bloß Ostern christlich feiern, sondern heißt überhaupt „christlich reden". (Und heißt zugleich die Hoffnung auf die Erweckung aller Toten weitergeben.) Wer es aus irgendwelchen naturwissenschaftlichen, anthropologischen, psychologischen und ähnlichen Gründen für unmöglich hält, daß das Grab leer war und der Tote den Seinigen lebendig erschien, der muß dennoch zugeben: verkündigt wurde das leere Grab und die Erscheinungen des Toten! Die Verkündigung hatte nun einmal diesen Inhalt! Es gibt keine christliche Verkündigung, kein „Evangelium" ohne diesen Inhalt! Und wer etwa sagen wollte: dieser Inhalt ist Unsinn, wir müssen diese Verkündigung bekämpfen — der vergesse nicht, daß Christen eben nicht so sprachen, sondern diese Verkündigung hörten, glaubten, darin „standen". Darum ist es auch Spielerei, den Inhalt dieser Verkündigung durch irgendwelche Künste abzubiegen, zu reduzieren, zu verändern, zu modernisieren. Jener Inhalt ist allzu deutlich: Er, der Tote und Begrabene, erschien den Seinigen lebendig. Die Frage ist nun einmal nicht: ob es so etwas gibt oder nicht gibt, gab oder nicht gab, sondern die Frage ist nur die: war dies der Inhalt der christlichen Verkündigung oder nicht? Und daß dies der Inhalt der christlichen Verkündigung war, ist „historisch bewiesen". Es gab in den Zeiten des Paulus und der Evangelienschlüsse viele Nicht-Christen; gut. Aber wer Christ war damals, der stand im Verkündigungs- und Geltungsbereich des eindeutigen Sinnes jener Worte: Er, der Tote und Begrabene, der einzige, wirkliche Jesus, erschien den Seinigen lebendig.

Lietzmann[1] schließt aus I Cor 15 3—8: „Zu der grundlegenden Unterweisung, die Paulus den Korinthern einst gegeben hat, gehörte also auch ein historischer Beweis für die Auferstehung." K. Barth[2] hält das für einen abgrundtiefen Lapsus. Nun will gewiß Paulus jetzt, da er I Cor 15 schreibt, keinen historischen Beweis für die Auferstehung führen, sondern die Korinther an die Verkündigung erinnern, die er ihnen einst brachte, welche sie auch glaubten und noch glauben. Aber Lietzmann redet ja von „einst", nämlich von der erstmaligen Verkündigung des Paulus zu Korinth. Damals glaubten die Korinther noch nicht. Erst durch die Verkündigung des Paulus wurden Gläubige in Korinth. Wird es da genügt haben, wenn Paulus einfach die Verkündigung aussprach? Mußte er nicht die Verkündigung gerade so aussprechen, daß die Korinther auch psychologisch nicht leer ausgingen? Und wenn nun „einst", nämlich zum ersten Male, Paulus in Korinth seine Verkündigung so einrichtete, daß er auf die vielen Erscheinungen des Auferstandenen hinwies, auch auf die vor den 500, „von welchen die meisten noch leben" — ist das nicht doch etwas ähnliches wie ein historischer Beweis? Gewiß schaffte nicht der historische Beweis den Glauben, sondern der Heilige Geist, welcher die einfache Verkündigung benützte; gewiß war die Verkündigung an und für sich die Hauptsache, aber offenbar wollte Paulus nicht nur ein Herold der Verkündigung sein ohne Rücksicht auf die besondere Lage der Hörer, sondern er wollte auch dem Beweise heischenden Denken der Korinther Nahrung geben, freilich nicht neben der Verkündigung, sondern

[1]) Handbuch 9 zu I Cor 15 5—8.
[2]) Die Auferstehung der Toten, S. 74 ff.

durch den Inhalt der Verkündigung! Für den Prediger von heute bietet darum gerade Lietzmanns Auslegung der Sache von „einst" einen ausgezeichneten Vorteil: wie „einst" Paulus zu Korinth, so darf auch der Prediger von heute die Verkündigung so vorbringen, daß auch das historische Denken der Hörer Nahrung bekommt. Die Verkündigung lebt im Milieu des Glaubens, aber es gibt ein psychologisches Drum und Dran des Glaubens [1].

Aber schließlich ist es weder des Paulus noch der Evangelienschlüsse Meinung, es handele sich bloß um die Verkündigung etwa in dem Sinne: „Sie ist nun einmal so, wie sie ist, da können wir nichts machen" — sondern man hat die Verkündigung, weil ihr Inhalt wirklich, historische Wirklichkeit ist, weil also für wahr gehalten wird, daß das Grab leer war und daß der Tote den Seinigen lebendig erschien! Die Verkündigung läuft, weil ihr Inhalt geschehen ist! Wie freilich der Inhalt der Verkündigung geschah, und wie dieses Geschehen den Jüngern ursprünglich als ein Geschehen zuströmte, das sind andere Fragen. Zwar wie es sei, wenn ein Grab leer ist, und wie man das erfährt, konstatiert, merkt, das können wir wissen; aber wie das sei, wenn ein Toter auferweckt wird und wie dann Noch-nicht-Tote das erfahren, konstatieren, merken können, das können wir nicht wissen. Petrus und Paulus z. B. wußten es, aber Petrus sagte es uns nicht und Paulus erzählt von einem Lichte, einer Bedrängnis und einer Stimme. So werden wir uns bescheiden müssen! Wir werden uns damit bescheiden müssen, daß wir die Verkündigung haben, und daß diese Verkündigung Verkündigung von wirklichem Geschehen sein will; daß wir aber keine Möglichkeit besitzen, das „Wie" dieses Geschehens zu ergründen, noch eine Möglichkeit, das „Wie konstatierten die Apostel dieses wirkliche Geschehen?" zu klären. Wir müssen uns bescheiden, nicht weil wir es so wollen, sondern weil die Apostel und ersten Zeugen es so einrichteten. Und sie richteten es so ein, weil ihnen offenbar die beiden „Wie" ganz selbstverständlich waren, keinerlei Probleme boten. Das NT erhält keinerlei Theorie über das ἐγήγερται oder ἀνέστη noch über das ὤφθη. Es erzählt, wie man eben menschlich zu Menschen redet; und das ist die einzige Möglichkeit, wahrhaftig zu bleiben. Jede Theorie vernichtet etwas am Inhalt der Verkündigung. Wollte die Art des NT von dieser Sache zu reden eine Theorie sein, so hätten wir hier die Theorie von der „verklärten Leiblichkeit" und der „physischen Erblickbarkeit" des Auferstandenen. Als Theorie würde diese Art zu reden allen Angriffen ausgesetzt sein, die man gegen den „supranaturalen Historismus" aufzubringen pflegt. Da aber das NT gar nicht an eine Theorie denkt, sondern ohne Theorie menschlich zu Menschen von dem redet, was geschehen ist, so kann hier von „supranaturalem Historismus" keine Rede sein. Immerhin müßte man zugeben, daß diese Theorie dem Textbefund besser entspräche [2] als etwa die „Visionstheorie". Die Visionstheorie will genau

1) Vgl. den Satz von P. Althaus (Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis, 1930, S. 21): „Wunderbarkeit und psychologische Verständlichkeit schließen sich für die lutherische Theologie nicht aus."

2) K. Girgensohn, Grundriß der Dogmatik, 1924, S. 121: „Am zwanglosesten würde sich der Quellenbefund bei der Annahme der tatsächlichen Auferstehung in einem verklärten

wissen und entscheiden, daß die Jünger damals Visionen hatten! Dem Texte entspricht das in keiner Weise; denn aus dem ὤφϑη oder dem Damaskuserlebnis eine Visionstheorie ableiten wollen geht genau so am Texte vorbei wie der von der Visionstheorie abgelehnte Versuch, daraus die verklärte Leiblichkeit und physische Blickbarkeit des Auferstandenen zu folgern; sodann aber ist A. Schlatter zu hören, der gegen die Visionstheorie sagt: „Die Deutung der Vorgänge als Vision entstellt sie tief. Die Tatsache, daß den Jüngern die Wahrnehmung Jesu ebenso als gegeben und von ihrer Anstrengung unabhängig wie jede andere Wahrnehmung erschien, ist für den Bestand des Christentums fundamental. Nicht die Jünger bewirkten durch ihr Verhalten den Verkehr mit Christus; er trat zu ihnen und ging von ihnen weg, wann und weil er wollte“ [1]. Was ist übrigens schon damit gesagt, daß man „Vision“ sagt? Entweder ist mit Vision das gemeint, was das Wort in alten Zeiten bedeutete, eine Schauung dessen, was Menschen nur schauen können, wenn Gott es bewirkt, das Geschehen und das Schauen durch ein Wunder, — eine wirkliche eindeutige Gottesoffenbarung. Oder aber es ist mit „Vision“ ein menschliches Sichverändern gemeint, welches natürliche Gründe hat. Nun will die Visionstheorie im zweiten Sinne arbeiten; sie will gerade das umgehen, daß Gott direkt einbezogen wird; sie will es ermöglichen, daß man innerhalb der nun einmal als wissenschaftlich geltenden Linie bleibt, welche kein Wunder kennt. Nun ist zwar im NT nichts Entscheidendes darüber gesagt, wie die Auferstehung vor sich ging, wie das ὤφϑη vor sich ging — aber auf jeden Fall ist es nach dem NT selbstverständlich Gott, der den toten Jesus auferweckte, und Gottes Macht, in welcher und durch welche der Auferweckte sich den Seinigen kundtat. Im NT wird also Gott auf das stärkste eingeschaltet, in der Visionstheorie ausgeschaltet. Das wäre allerdings nicht der Fall bei der von Wehrung [2] vertretenen Theorie der „realen pneumatischen Erlebnisse“ der Jünger; aber auch dagegen ist zu sagen: das NT selbst bietet keine Theorie, auch nicht diese, sondern redet in der Auferstehungssache ganz menschlich zu Menschen. Etwas anderes bleibt uns Heutigen auch nicht übrig. Jede Abweichung davon zerstört irgend etwas an der Verkündigung [3] oder taucht sie in phantastische Welten hinein. — Nicht als Theorien über das doppelte „Wie‘, sondern als Unterstreichung der göttlichen Tat, der souveränen Gottesmacht, sind anzusehen die Ausführungen K. Barths [4], H. W. Schmidts [5], E. Hirschs [6] u. ä.; dabei ist es Barth mehr um Herausarbeitung der Absolutheit der Offenbarung, Schmidt und Hirsch mehr um Herausarbeitung des Glaubens als des Organs der Offenbarung zu tun.

Leibe deuten lassen. Allein dies ist wiederum kein historischer Beweis für die Auferstehung Jesu, da er die allgemein dogmatische Wunderleugnung nicht zu widerlegen vermag, die sich immer darauf berufen kann, daß die historische Erklärung nur bisher noch nicht gelungen sei, in Zukunft aber möglicherweise gelingen könnte.“

[1]) Das christliche Dogma[2], 1923, S. 309.

[2]) RGG[2] I, Spalte 633 f., vgl. R. Otto, Aufsätze das Numinöse betreffend, 1923, S. 159 bis 170.

[3]) Siehe A. Schlatter, Das christliche Dogma, S. 310; K. Barth, Die Auferstehung der Toten, S. 78 f.

[4]) Die Auferstehung der Toten, S. 78 ff.

[5]) Die Christus-Frage, 1929, S. 58 ff.

[6]) „Jesus Christus der Herr“, 1929, S. 36 ff.

Ein Wort von Fr. Gogarten [1] beschließe diesen Abschnitt. „Die Auferstehung, für sich selbst gesehen, ohne von der Verkündigung des AT und NT her verstanden zu sein, (ist) nichts anderes als ein Mirakel. Und alle sogenannte historische Beglaubigung der sogenannten historischen Tatsache des leeren Grabes würde an dem Mirakelhaften gar nichts ändern, sondern würde es nur verstärken. ... In der Auferstehung bekennt sich Gott zu denen, die sich zu ihm bekennen. Zunächst zu Jesus Christus, und indem er sich zu Jesus Christus bekennt, bekennt er sich auch zu denen, die an Jesus Christus glauben. . . . Die Auferstehung ist Bestätigung des göttlichen Wortes. Sie steht also nicht am Anfang des Glaubens. Sie ist darum nur dann als diese Bestätigung, als das göttliche Bekenntnis zu glauben, wenn der Glaube angefangen *hat*, wenn sich der Mensch zuvor zu Christus bekannt *hat* als zu dem, der auf ihn und seine Ansprüche hört. ... Wenn er (der Jünger) dann von der Auferstehung erfährt, so erfährt er damit nicht von etwas schlechthin Neuem, sondern es werden ihm nur die Augen vollständig geöffnet für etwas, was er bisher zwar nur unvollkommen gesehen hat, was er aber doch schon gesehen hat." Jesus erschien den *Seinen*, nicht dem Hohenpriester, nicht dem Pilatus!

II. Epistel: I Cor 5 7b—8. Paulus spricht vom *jüdischen* Osterfeste, an welchem kein Sauerteig mehr im Lande sein durfte; dieses *jüdische* Osterfest war gegründet auf die Schlachtung des Osterlammes. Mit diesen beiden Oster-Tatsachen (kein Sauerteig mehr im Lande — Osterlamm) kehrt er sich nun zu den Christen: wenn ihr Christen seid, ihr Korinther, dann seid ihr *immer*, und nicht bloß einige Tage lang, österlich! *Unser* Osterlamm ist der gekreuzigte Christus. (Nun seid ihr aber dadurch Christen, daß ihr „in Christo" seid, nämlich im gekreuzigten Christus, nämlich im Osterlamm Christus. Also ist für euch immer Ostern.) So tut auch immer den Sauerteig weg, nämlich die Bosheit und Schlechtigkeit! *So* seid die wahren *ἄζυμοι*, nämlich in Reinheit und Wahrheit! — Dabei liegt der Nachdruck nicht darauf, daß *Ostern allegorisiert* wird, sondern daß zu dieser Oster-Allegorie eine *Wirklichkeit* zur Verfügung steht: die Wirklichkeit des „In Christo"-Seins, die Wirklichkeit des für uns gekreuzigten Christus. — An *jedem* Osterfeste bringt diese Epistel ganz Notwendiges; denn längst ist das christliche Osterfest genau so identisch mit ein paar Tagen wie einst das jüdische Osterfest; das christliche Osterfest soll aber nur die Feier dessen sein, was das *ganze* Jahr, das *ganze* Leben trägt. So muß durch die Epistel jedes Jahr auch das christliche Oster*fest* allegorisiert werden, damit wieder das ganze Christen*leben* als österlich dastehe. Ihr seid in Christo, seid die „wahren" *ἄζυμοι*, seid „wirklich" österlich — also weg mit dem „wirklichen" Sauerteig!

III. Die liturgische Einheit. Die Epistel bringt die Moral zum Evangelium, aber nicht eine humane Moral, sondern den Imperativ zu dem Indikativ der Auferstehung. Auch die Epistel ist Evangelium, frohe Botschaft, ist „neue" Gerechtigkeit.

---

[1]) „Ich glaube an den dreieinigen Gott", S. 166, 167, 168.

OSTERN II

I. Evangelium: Lc 24 13—35. Die Tatsachen, vor welche uns diese Erzählung stellt, sind folgende: 1. Zur Zeit des Lc konnte man, wenn man Evangelist, d. h. Sammler umlaufender Erzählungen war, in gewissen Kreisen (nicht allgemein) auf eine Geschichte von einer Erscheinung des Auferstandenen vor zwei Jüngern stoßen; daß Lc die Geschichte erst richtig stilisierte, ist dabei zweifellos; ob auch Orts- und Zeitangabe auf Lc zurückgehen, ist nicht auszumachen, der Vorsichtigere wird es aber annehmen. 2. Die Erzählung selbst erweist ihren Inhalt als eine Bestätigungserscheinung für die Haupterscheinung des Herrn vor Kephas (I Cor 15 5), gleichgültig, ob das von Lc stammt oder schon vor Lc zur Erzählung gehörte (34). 3. Auch in dieser Erzählung wird keinerlei Theorie darüber gegeben, a) wie die Auferstehung geschah, b) wie man als Nicht-Toter den Auferstandenen konstatieren, erkennen konnte; vielmehr wird zu a) nur gesagt, das Grab sei leer (24), der Tote aber lebe (23) und erscheine den Seinigen; und zu b) wird wieder ganz menschlich geredet: er ging mit den Jüngern den Weg wie ein Wanderer, sprach mit ihnen wie ein Schriftkenner, brach das Brot wie ein Gastfreund; so menschlich ging alles zu, daß die Jünger nachher einfach nicht verstanden, wieso sie den Herrn nicht gleich erkannten, sie wußten sich das nicht anders zu erklären als daß ihre Augen durch ein Wunder gehalten und nachher durch ein Wunder wieder geöffnet wurden (31) — (also nicht das S e h e n war wunderbar, sondern daß sie n i c h t erkannten!). 4. Man hatte in diesen Kreisen Jesus für einen großen Propheten gehalten (19), dessen Größe dazu berechtigt hatte, in ihm den Messias selbst zu vermuten (21); die Erzählung wird aber nun von solchen weiter gegeben, welche wissen, daß er auferstand und der „Herr" ist (26). 5. Die christliche Auslegung des AT, speziell die Deutung der Leidensstellen auf Jesus von Nazareth, ist nicht von den Christen aufgebracht worden, sondern der Auferstandene hat sie den Jüngern zuerst in die Hand gegeben; sie ist von Christus selbst autorisiert; damit gehört das AT den Christen zu eigen, auf Grund von Offenbarung, nicht auf Grund von Willkür (25—27). 6. Das heilige Abendmahl und der auferstandene Christus werden von den Urchristen in einer hier nicht näher bezeichneten Weise zusammengedacht (30. 35); denn daß den Erzählern und Hörern dieser Geschichte das heilige Abendmahl der Hintergrund für das Brotbrechen Jesu war, empfindet auch der heutige Leser (das soll mitnichten heißen, daß Jesus in Emmaus das heilige Abendmahl feierte, oder auch nur daß dies die Meinung der Erzählung sei; aber gerade daß von etwas anderem erzählt wird, aber mit den Melodien des heiligen Abendmahles, ist das Belehrende). 7. Die Jüngerschaft war nach der Hinrichtung Jesu traurig, enttäuscht, vom Zusammenbruch des Jesus-Werkes überzeugt, aber nicht auf Jesus schlecht zu sprechen (17. 19—24). 8. Die Erscheinungen des Auferstandenen kamen den davon Betroffenen ganz überraschend, wider Erwarten, wie ein Überfall, dessen Tragweite man erst nachher richtig einzuschätzen wußte.

Die Emmaus-Perikope gibt tiefen Einblick in den Osterglauben der Urchristenheit. Gerade weil alles wie nebenbei erzählt wird, wirkt alles um so

eindrucksvoller. Man versuche nicht, mit dieser Geschichte in die Art des auferstandenen Christus einzudringen, sondern man sei es zufrieden, hier in den Osterglauben der Urgemeinde hineinschauen zu dürfen; in den Osterglauben der Kreise, die eine solche Geschichte gerade so erzählten. Wir sind ja die Erben ihres Glaubens! Auch diese Erzählung ruft: Das Grab war leer, der Tote aber lebte und ist den Seinigen erschienen! — Aber nun wird dieser Ruf am Ostermontag mit Einzelheiten vorgetragen, die den Ostermontag in ein neues, sattes Licht tauchen: Gerade wenn wir auf die christliche Urgemeinde sehen, bekommen wir den Schluß: es ist nicht bloß am „dritten Tage" etwas geschehen, es geschah noch vieles nachher, und wenn die Urchristenheit von allem Drum und Dran von Ostern erzählte, so mußte sie so vielerlei berühren, wenigstens anrühren, anschlagen, als hier in der Emmaus-Perikope vorkommt. Uns ist es nun aber wirklich um alles zu tun, was die Urchristenheit Großes vom Auferstandenen aussagte.

Anmerkung. Die Textunsicherheit in v. 34 (λέγοντες oder λέγοντας) ist nur für den bedeutend, der herausbringen möchte, ob das die Emmausjünger sagten oder die Elf; wir suchen das nicht herauszubringen, sondern entnehmen der Stelle das Sichere: die Kephas-Erscheinung gilt auch dieser Erzählung als grundlegend.

II. Epistel: Act 10 34—41. Zunächst sind die v. 34 und 35 zu vernachlässigen, da sie nichts für die Epistel des Tages ergeben. Diese Epistel reicht von 36 bis 41 (eigentlich bis 43, aber 42—43 wird am Pfingstmontag ausgelegt). Sie ist nun deutlich als ein Christusbekenntnis, ein christologisches Bekenntnis, ein apostolisches Bekenntnis gemeint. Zwei Teile heben sich ab: das in 36—38 wißt ihr, das in 39—41 wissen wir. Was wissen die „Ihr"? 1. Das Wort, *λόγος*, (Luther: die Predigt), welches Gott den Kindern Israels in Jesus dem Friedensbringer (*εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον*) sandte (36); 2. die Ereignisse, *τὸ γενόμενον ῥῆμα* (Luther: die Predigt) in ganz Judäa (von Galiläa an), welche nach der Taufe des Johannes (37) eintraten an Jesus von Nazareth (38) — nämlich: Gott salbte ihn mit dem Heiligen Geiste und mit Kraft; so führte er ein Wanderleben in Wohltaten und Besiegung des Satans; ein Wanderleben in Gottes Kraft (38). Und was wissen anderseits die „Wir"? 1. Genau das, was den „Ihr" zugeschrieben wird, aber nun als Zeugen, als Wandergenossen, aus Autopsie (39); 2. die nach der Hinrichtung Jesu erfolgte Auferweckung des Toten durch Gott am dritten Tage (39. 40); 3. die Erscheinungen des Auferstandenen, die nur ihnen zuteil wurden, die also nur sie bezeugen können (40. 41); 4. dieser auferstandene Jesus ist „Herr über alles" oder „Herr über alle" (36) — dieser Zusatz ist natürlich gesprochen vom Wissen der „Zeugen" aus. Das christologische Bekenntnis gipfelt also in der Aussage: getötet, auferweckt, erschienen, der „Herr" geworden. Es ist ein Osterbekenntnis. Wessen Osterbekenntnis? Wäre diese Rede wirklich von Petrus gehalten worden, so müßte man sagen: des Petrus Osterbekenntnis. Da die Rede aber vom Schriftsteller, also Lc, dem Petrus wohl nur in den Mund gelegt ist, so haben wir das Osterbekenntnis der Christenheit zur Zeit des Lc; und nicht bloß dies, sondern zugleich die These jener Zeit:

so stellt man sich bei uns, also in den sechziger oder neunziger Jahren, das Bekenntnis der Urgemeinde vor, das apostolische Bekenntnis! Wieder also ein Einblick in die Urgemeinde und ihren Glauben, diesmal so, wie es Lc zu seiner Zeit sich zurechtlegen konnte, und ganz gewiß nicht ohne triftige Gründe sich zurechtlegte.

Anmerkung. Der Text von v. 36 und 37 ist gänzlich durcheinander. Aber der Sinn ist gut zu finden. Man vgl. Handbuch 7 zu Act 10 36 f. — Ob man aus v. 41 mit E. Hirsch (Jesus Christus der Herr, S. 37) schließen darf, daß „Ostern eine Glaubenserfahrung gewesen ist, kein allgemein wahrnehmbarer Vorgang"? Wahrscheinlicher ist, daß v. 41 einfach historisch darauf hinweist: den andern erschien er nicht, bloß uns Zeugen von einst, Zeugen nun auch der Auferstehung, Boten für alle Welt.

III. Die liturgische Einheit. Natürlich verbindet der Ostergedanke Evangelium und Epistel. Aber vielleicht darf man den Vorschlag machen, den Ostermontag nun gerade dem Osterglauben der Urgemeinde zu widmen. Man sieht dann direkt auf die Gemeinde, aber im Hintergrunde steht der, von dem die Gemeinde alles ableitet, auf den hin sie alles erzählt. Dadurch wird Jesus Christus nicht kleiner, sondern, gerade weil der Blick direkt auf die Gemeinde fällt, unheimlich groß.

1. SONNTAG NACH OSTERN (QUASIMODOGENITI)

I. Evangelium: Jo 20 19—31. Woher immer Jo diese Erzählung erhalten haben mag, zweierlei enthüllt sie auf jeden Fall. 1. Nicht bloß Jesus hatte Sünden vergeben, sondern auch die Urchristenheit vergab Sünden; und sie vergab Sünden, nicht etwa weil Jesus nicht mehr da war, und doch jemand in die Lücke treten mußte, sondern weil sie sich von Christus feierlich und ausdrücklich dazu gesandt wußte. Mit andern Worten: der ewige Christus tut aus der Ewigkeit heraus dasselbe, was einst Jesus auf Erden getan, und in diesem Tun war und ist Sündenvergebung das Herzstück; denn der ewige Christus ist ja identisch mit dem historischen Jesus von Nazareth; aber Christus tut nun die Sündenvergebung aus der Ewigkeit heraus durch seine Gemeinde, der er dazu den Heiligen Geist gesandt hat. Den Heiligen Geist sandte Christus erst nach seiner Verherrlichung, darum stammt auch das Amt der Sündenvergebung erst vom Christus der Herrlichkeit. So berichtet es uns in dieser Erzählung die christliche Gemeinde! Wir aber setzen begreifend hinzu: war das Kreuz ein großes „für euch zur Vergebung der Sünden", so wird der Auferstandene dieses Wort nun in einer verklärten Form über seine Gemeinde ausgegossen haben. 2. Die Verkündigung „er lebt und ist den Seinigen erschienen" stieß nicht bloß bei den Außenstehenden auf Zweifel, sondern auch bei Angehörigen des Jüngerkreises. Sie konnte durch nichts außer Zweifel gesetzt werden als durch eine Erscheinung auch vor dem Zweifler. Offenbarung wird nur durch Offenbarung bewiesen (so könnte man ein Wort K. Barths[1] hier variieren). Dennoch gilt das nur für den Kreis derer, die Jesus zu Boten ausrüstete. Die andern müssen die Verkündigung von diesen als genügend beglau-

[1]) Die Auferstehung der Toten, S. 79.

bigt hinnehmen (29); und das ist eigentlich kein Müssen, sondern ein Dürfen, mit dem Sinne: wenn wir, die christliche Gemeinde, auch keine Offenbarung für uns bekommen, wir dürfen der Verkündigung glauben, auch ohne Zeichen.

Ad 1. Es kann sich hier dennoch nicht um die Sündenvergebung handeln, welche heutzutage etwa in der Lossprechung gegeben wird, sondern diese Lossprechung dürfte ein Sonderfall von jener Sündenvergebung bei Jo sein, ein Sonderfall, der erst längere Zeit brauchte, um erkannt und anerkannt zu werden, wie die Geschichte des Bußwesens es aufzeigt. Die Sündenvergebung bei Jo wird identisch sein mit dem Taufbefehle Mt 28 16—20, da ja die Taufe lange Zeit die einzige Sündenvergebung gewesen ist. Und es wird sich bei Jo um eine Tradition handeln, die mit Mt 28 16—20 identisch ist. Der Sinn des v. 23 wird dadurch erst ganz klar: es gibt keine Sündenvergebung als in der christlichen Gemeinde, als durch die Taufe, als „durch euch". Daß auch der Pfingstgedanke anklingt, zeigt nur, wie die christliche Gemeinde durchaus nicht auf die Zeit, also gerade das jüdische Pfingstfest, eingeschworen war, sondern auf die Sache: wir haben den Heiligen Geist von Jesus Christus empfangen.

Ad 2. Jo bearbeitet hier wohl den gleichen Stoff, den wir bei Lc 24 36—43 besitzen. Aber auch hier wird keine Theorie über die Art des Auferstandenen und die Kenntnisnahme von dieser Art gegeben, sondern ganz menschlich geredet. Die verschlossenen Türen (26, ebenso 19) sind das einzige, was über das Bloß-Menschliche hinausweist; aber es ist möglich, daß diese „verschlossenen Türen" auf den „Sonntags-Gottesdienst" der christlichen Gemeinde in Gefahrzeiten hinweisen. Wie denn die Zeitfestsetzung sicherlich auf Jo zurückgeht, der damit nicht einfach „Ostern" sagen wollte, sondern schlechthin „am Tage des Herrn". Man darf nie übersehen, daß solche Erzählungen uns zunächst bis zu Jo oder Lc zurückführen, und erst von da aus zur Urchristenheit, und erst von da aus zu Jesus Christus selbst.

II. Epistel: I Jo 5 1—5. Christsein heißt von Gott gezeugt sein ([1]; Luther: geboren sein). Christentum ist also nicht eine Lehre oder eine „Religion", sondern ein Wunder. Der Gegensatz zum Christsein, zum Wunder ist die Welt (4). Christsein und Welt stehen nicht gleichgültig nebeneinander, sondern der gottgezeugte Christ, der in das Wunder hineingezogene Mensch, überwindet die Welt (4). Und er überwindet sie nicht mit Macht oder Genie, sondern mit dem Glauben; dieser Glaube ist der Zustand der Gottgezeugtheit, der Zustand „im Wunder", paulinisch ausgedrückt: der Zustand „in Christo", johanneisch ausgedrückt: man glaubt, daß Jesus der Christus ist (1), daß Jesus Gottes Sohn ist (5), was natürlich nicht bloß eine Anerkennung einschließt, sondern die Anerkennung folgt erst aus dem Gerettetsein durch diesen Christus. Summa: unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet (4). Statt „Glaube" kann man also sagen: von Gott gezeugt sein. So folgt aus dem Glauben als aus dem Gottgezeugtsein die kindliche Liebe zum Erzeuger, zu Gott als dem Vater (1). Es folgt daraus aber auch die geschwisterliche Liebe zu allen[1] von Gott Gezeugten, also zu den

[1]) H. Windisch, Handbuch 15 zu I Jo 5 1: „τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ bezeichnet entweder den Sohn Jesus Christus oder (mit generischem Artikel) die miterzeugten Brüder."

Mitchristen, zu den Brüdern (1. 2). Und das nicht bloß in der Behauptung, sondern als Wirklichkeit; denn wenn wir Gott lieben, halten wir doch selbstverständlich seine Gebote (3); halten wir aber seine Gebote, so haben wir nun einen Maßstab dafür, ob wir wirklich die Brüder lieben oder nicht, und dieser Maßstab ist: Gott lieben und seine Gebote halten! Wer Gott liebt und seine Gebote hält, der darf überzeugt sein, daß er die Brüder liebt (2). In der Praxis ist es nämlich gar nicht so einfach, zu wissen: liebe ich die Brüder oder liebe ich sie nicht? Denn Bruderliebe verlangt nicht bloße Sentimentalität und kritiklose Hingabe, sondern auch und vor allem Entscheidung in der durch den Bruder für mich geschaffenen Lage, also Kritik, also jedesmal etwas anderes, also wird die Folge nicht Befriedigung und Selbstbewunderung sein, sondern Unzufriedenheit mit sich selbst, und so wird die Frage entstehen: woran erkenne ich nun letzten Endes, daß ich die Brüder liebe? Nicht an deiner Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, sondern an Gott, nämlich an der aus deiner Gottgezeugtheit folgenden Liebe zu Gott und dem Halten der Gebote! So ist diese Epistel keine Spielerei, sondern offenbar aus der christlichen Praxis geboren.

III. Die liturgische Einheit. *Quasi modo geniti infantes!* Die Taufe, in der Osternacht vollzogen, hatte Neuchristen in großer Zahl geboren. Von ihrem weißen Gewande hieß die ganze Woche *in albis*, „weiße Woche". An jedem Tage der Woche zog die Schar der Neugetauften zu einer anderen Kirche zum Gottesdienst. Am *sabbatum in albis* legten sie die weißen Gewänder ab. So dürfte der Sonntag nicht mehr *Dominica in albis*, „weißer Sonntag" heißen, sondern *post albas*, wie es in Gregorianum steht, „nach der Ablegung der weißen Gewänder". So darf man sagen: an diesem Sonntag erschienen die Neuchristen zum ersten Male wie andere Christen auch im Gottesdienst, aber natürlich galt ihnen der Zuruf an alle ganz besonders: „Wie neugeborene Kindlein." Und so paßt die Epistel wundervoll dazu mit ihrem Ruf von der Gottgezeugtheit, die alles andere als Frucht zur Folge hat. Und auch das Evangelium wurde zweifellos gewählt wegen der Sündenvergebung in der Taufe, wegen des Amtes der Sündenvergebung, das Christus den Seinigen mit der Taufe gab. Wohlverstanden: das galt besonders den Neugetauften, aber es galt allen, denn alle waren getauft. Und darum gilt es auch heute noch, wo der Ostertag nicht mehr der Tauftag ist. Und es gilt auch vom ganzen Christenleben deshalb, weil ohne Sündenvergebung, nun im fortdauernden Sinne genommen, im Sinne Luthers, als ein tägliches Ersäufen des alten Adam, der Christ nicht zu denken ist. Die Geschichte vom ungläubigen Thomas wurde wohl deshalb mit hineingenommen, weil man in Jo 20 26 diesen Sonntag datummäßig festgestellt sah „Und über acht Tage". Uns ist die Thomasgeschichte als Osterverkündigung wichtig, auf die Zeitangabe legen wir keinen Nachdruck. Die Osterzeit dauert ja fort. Und ist sie vorbei, der Christenstand, das Wunder, die Gottgezeugtheit, der Glaube, die Liebe, die Gebote, die Brüder, die Sündenvergebung, alles durch den auferstandenen ewigen Herrn — das hört nimmer auf.

Da aber v. 2 die Liebe zu den Kindern Gottes erwähnt wird, so trifft man den Sinn am besten, wenn man schon in v. 1 diesen Klang hört.

2. SONNTAG NACH OSTERN (MISERICORDIAS DOMINI)

I. Evangelium: Jo 10 12—16. „Ich bin der gute Hirte" — hat Jesus dies selbst gesprochen, oder hat Jo es ihm in den Mund gelegt? Wir haben keine Möglichkeit, diese Frage von heute aus zu entscheiden. Daß Jesus sich einen „Hirten" nannte (also unser Wort etwa in der Form anwandte: „Ich bin der Hirte"), dafür spricht z. B. Mc 6 34 und 14 27. Das AT[1] aber legte es dem „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" Gesandten nahe, zu sagen: „Ich bin der Hirte." Man wird verstehen, daß unter diesen Umständen das Wort den Sinn annimmt: Ich bin im Besitze des Hirtenamtes, das Gott selbst innehat! So bin ich die Erfüllung der Verheißungen des AT! Aber das Wort heißt in unserer Perikope eben nicht „ich bin der Hirte", sondern „ich bin der gute Hirte". So legt es eine Scheidung zwischen guten und schlechten Hirten nahe. Und wirklich, im AT heißt nicht bloß Gott „der Hirte", und der Verheißene Gottes „der Hirte", sondern die Lenker des Volkes werden Hirten genannt, und hier wird zwischen falschen und guten Hirten unterschieden. Das Wort „ich bin der gute Hirte" lokalisiert die Sache im Menschenbereich, während das andere Wort „ich bin der Hirte" die Sache in den Gottesbereich stellt! „Ich bin der gute Hirte" ist schwächer als „ich bin der Hirte". „Ich bin der gute Hirte", d. h.: ich gehöre unter die Regenten, die gut regieren; „ich bin der Hirte", d. h.: ich bin Christus, ich bin der Sohn, ich bin alle Verheißung. So möchte man annehmen, daß Jesus sich „den Hirten" nannte, Jo aber dies gegen die „Juden" und die gnostischen Verführer[1] der Gemeinde zum „guten" Hirten umwandelte, wodurch dann die Juden und Sektenhäupter als die „falschen" Führer erschienen (die „Mietlinge" 12. 13). Aber muß es gerade Jo gewesen sein, könnte nicht schon Jesus selbst einen mehrfachen, weil ja dem AT entsprechenden Gebrauch des Wortes „Hirte" gemacht haben, also sowohl: „Ich bin der Hirte", als auch: „Ich bin der gute Hirte"? Auch Jesus hatte ja gegen sich die „falschen" Führer des auserwählten Volkes! Nicht erst die Gemeinde zur Zeit des Jo. Vielleicht kommt die Verwirrung im 10. Kapitel davon, daß Jesus sich seinerzeit Hirte, guter Hirte, Türe, Türhüter und mehrerlei dergleichen genannt hatte, jedesmal mit anderem Sinne, immer der gleiche Jesus; nun ist es Jo um den gleichen Christus zu tun und nicht um eine säuberliche Unterscheidung der Titel. Es besteht natürlich auch die Möglichkeit, daß Jo ganz allein schuld ist daran, wenn Jesus all das genannt wird. Vielleicht hat Jesus selbst nie etwas solches von sich gesagt (was aber sehr unwahrscheinlich ist!). Jo hätte es ihm dann in den Mund gelegt. Dann lese man einmal unsere Perikope so: Jo, die Gemeinden zur Zeit des Jo, sprechen; sprechen, weil sie überzeugt sind, es habe die Urchristenheit, es habe die Jüngerschaft Jesu so gesprochen: „Du bist der gute Hirte, o Jesus! Du kennst die Deinen und bist bekannt den Deinen. Wie dich der Vater kennt, so kennst du den Vater. Und du lässest dein Leben für die Schafe. Und du hast noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle (sc. in welchem wir sind), und du wirst dieselben herführen und sie werden deine Stimme hören, und es wird eine Herde und ein Hirte sein." Auch dann hätten

[1]) Vgl. Handbuch 6 Exkurs nach Jo 10 21.

Jo und seine Gemeinden doch nur Richtiges, Zutreffendes, Christliches, das Kerygma in eigentümlicher Form ausgesprochen. Für uns hieße es dann nur nicht: so hat Jesus von sich selbst gesprochen, — sondern: so hoch dachte die alte Christenheit, ja die Urchristenheit von Jesus! Nun kommt von anderer Seite eine Schwierigkeit. Die Religionsgeschichte neigt dazu [1], diese Titel als gewachsen auf dem Boden des Philo, der hermetischen Schriften, des Mandäertums, des Gnostizismus usw. anzusehen; Jo habe sie von dort her. Aber macht das wirklich etwas aus? Wenn Jo tatsächlich die halbe Religionsgeschichte herangezerrt hätte, herangezerrt an Jesus Christus, er hätte sie doch bloß deshalb herangezerrt, um ihr zu sagen: gut habt ihr geredet, schön habt ihr gesprochen, aber ihr wißt ja nicht, von wem ihr spracht; ich will es euch sagen: ihr spracht entweder hochmütige Phantasien — oder ihr spracht von Jesus Christus! Auf ihn allein trifft alles zu, was ihr sagtet. Er ist das, was ihr erträumtet. Und vielleicht: weil ihr so gut gesprochen habt, kann ich mir nicht denken, daß ihr nicht zu ihm finden solltet; vielleicht seid ihr die Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind und dennoch kommen werden. — Also entweder Jesus oder Jo. Es ändert sich aber nicht viel, mag man sich entscheiden, wie man wolle. Ob Jesus sich selbst so genannt, ob die Christenheit ihn so genannt, die Basis ist niemals ein Geschwätz, sondern das, was Wahrheit und Wirklichkeit in Jesus Christus gewesen ist. Er war und ist der gute Hirte, in jedwedem göttlichen und menschlichen Sinne. Er ließ sein Leben für die Schafe, „für euch zur Vergebung der Sünden". Nein, er ist kein Mietling, er nicht; man vergleiche doch mit ihm das, was ein Mietling ist, so wird man verstehen: er ist kein Mietling (12. 13), er ist wirklich der gute Hirte (14). Und wenn die hellenistische Mystik [2] von Gott und dem „Sohne" ein gegenseitiges Erkennen und Erkanntwerden aussprach, wo gälte das mehr als bei Christus und dem Vater? Er wurde vom Vater gekannt wie keiner sonst, er kannte den Vater wie keiner sonst (15). Und wenn er auf diese Weise „Gottes Sohn" ist wie keiner, so ist er „Gott" nicht für sich, im heidnischen Sinne, sondern er ist der „Gott für uns": wie Gott ihn kennt und er kennt Gott, so kennt Christus die Seinen und die Seinen kennen ihn (14); das Hin und Her zwischen Vater und Sohn (15) wiederholt sich in dem Hin und Her zwischen Christus und der Gemeinde, und dieses Hin und Her ist nicht platonisch, sondern hat sein Zentrum im Kreuze (15). Dieses Hin und Her wird noch an vielen zur Tatsache werden, die jetzt gar nicht daran denken (oder die Gemeinde denkt nicht an sie, denn sie sind außerhalb): auch sie werden von Christus gekannt werden und ihn kennen, auch sie werden eins sein mit Christus, und so eins unter sich durch Christus, und so alle eins mit dem Vater — eine Herde und ein Hirt (16). — Daß diese Perikope von Jesus Christus spricht und sonst von niemandem, daß die Mietlinge nur genannt werden, um Jesus Christus als den guten Hirten deutlicher zu zeichnen, daß darum die sämtlichen Worte dieses Textes auf ihn allein bezogen werden dürfen und nicht auf Geistliche, Kirchenführer, Amtspersonen; ja daß jede Anwendung dieser Perikope oder eines Teiles von ihr auf uns Menschen einfach Gotteslästerung ist — das sollte nicht erst mehr ausgesprochen werden müssen. Aber es gibt

[1]) Handbuch 6 zu Jo 10 7 ff. [2]) Handbuch 6 zu Jo 10 14/15.

Leute und Bücher, die es wagen, den v. 14 auf Geistliche, Kirchenführer, Amtspersonen anzuwenden! Nächstens werden sie auch noch das „Ich lasse mein Leben für die Schafe" für sich beanspruchen. „Es werden viele auftreten und sagen: ich bin Christus" . . .

II. Epistel: I Petr 2 21—25. Dies ist aus einer Spezialermahnung an Sklaven mit dem Inhalt: „Ihr Sklaven, unterwerft euch euren Herrn unbedingt und denkt dabei an das vorbildliche Erlöserleiden Christi" (H. Windisch)[1]. Unsere Perikope schneidet nun aus dieser „Sklaven-Ermahnung", die natürlich für uns und unsere Zeit den Literalsinn verloren hat, „das vorbildliche Erlöserleiden Christi" heraus, das für uns und unsere Zeit erst recht gilt. Und es macht uns nichts aus (erinnert uns vielmehr daran, daß im übertragenen Sinne Sklaverei unser aller Menschenlos ist), wenn in dem „Christuslied"[2] 21—25 gerade Sklavenmotive verwendet werden. Der „Sklavenheiland" ist gut auch für uns nach Abschaffung der Sklaverei; denn die Sklaverei ist wohl abgeschafft, aber die Menschheit ist noch genau so wie damals, da sie die Sklaverei übte und erlitt. „Er litt für uns" (21) — das „für uns" kann nur er; dennoch: das „er litt", fordert zur Nachahmung auf (21), wenn das Schicksal es mit sich bringt. Darum wird das Leiden Christi nun besungen und im Liede vor uns gestellt: er litt unschuldig (22); er litt geduldig (23); er litt für andere (aber nicht auf daß sie gleichgültig würden, sondern auf daß sie auch der Sünde nun wirklich abgestorben seien und für die Gerechtigkeit leben), und es half (24); er litt für Irrende (und durch sein Leiden sind sie nun nicht mehr irrend, sondern haben heimgefunden wie verirrte Schafe zu ihrem Hirten) 25. — Der moderne Hörer dieser Perikope wird freilich geneigt sein, das Christuslied auf Christus zu singen und ihm dankbar zu sein für sein Leiden; aber er wird nicht verstehen, wieso das Leiden Christi unser Leiden „adle", „heilige", „rechtfertige", oder gar fördere. Luther verstand es, weil er überzeugt war: das Leiden tut uns Gott an *(opus alienum)*, um dadurch sein Werk *(opus proprium)* der Erlösung zu tun. Die Sklaven, welche I Petr anredet, verstanden es, weil sie sich in der Wiedergeburt wußten und des Heiles gewiß waren, das nächstens kommen mußte: was waren da Leiden anders als Läuterungen (I Petr 1 6 f.)! Der moderne Hörer dieser Perikope, dem weder Luthers *theologia crucis* liegt noch die Eschatologie des I Petr wird gegen das Sklavenleid unserer Zeit viel aktiver sein wollen: weg damit! Was weggetan werden kann, das muß mit allen Anstrengungen weg. Aber es bleibt immer ein Rest, der nicht wegzuschaffen ist. Hier ist der Punkt, bei diesem Rest, wo auch der moderne Hörer dankbar ist für Luthers und der eschatologischen Stellung Weisheit; er wird diese Weisheit nicht einfach teilen, aber er wird sie hören und überdenken; und in der Nacht des Leides wird er ein Licht sehen.

III. Die liturgische Einheit. Epistel und Evangelium hängen äußerlich zusammen durch das Stichwort: Jesus ist der Hirte; im Evangelium „der gute Hirte", in der Epistel „der Hirte und Bischof eurer Seelen". Innerlich haben Epistel und Evangelium das gemeinsam: seid getrost, wir haben einen Hirten, Jesum Christum! Der Osterzeit wird dadurch Rechnung getragen,

[1]) Handbuch 15 Inhaltsübersicht zu I Petr und Kommentar zur Stelle.

[2]) Handbuch 15 zu I Petr 2 21—25.

daß nicht von einem Hirten geredet wird, der einmal war, sondern von einem ewigen Christus, der unser Hirte ist und bleibt alle Tage bis an der Welt Ende. Übrigens zeigt gerade der Beginn des I Petr (1 3), daß die Auferstehung Christi für den ganzen Brief die grundlegende Rolle spielt. — Die Darstellung des „guten Hirten" Jesus Christus war in der alten Christenheit so beliebt, daß man aus dieser Beliebtheit auf die Geborgenheit im Leben und Sterben schließen darf, deren sich die Christen bei ihrem Christus erfreuten (darüber vergleiche man H. Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten, 1921, S. 5 ff. und S. 27). So kann man, vom guten Hirten aus, wohl an dem Namen des Sonntags festhalten: *Misericordias Domini in aeternum cantabo.*

3. SONNTAG NACH OSTERN (JUBILATE)

I. Evangelium: Jo 16 16—23 a. Früher sagte man einfach: „Ein Jesus, der abwechselnd in der Weise von Mt 5—7 und in der von Jo 14—16 predigte, ist eine psychologische Unmöglichkeit. Die Verteidiger der „Echtheit" des Jo räumen denn auch meist ein, daß Jo mit den Reden Jesu etwas wie eine Idealisierung vorgenommen" [1]. Heute weiß man, daß Mt Darsteller einer Tradition über Jesus ist und Jo Darsteller einer anderen. Zu Jesus selber dringen wir in jedem Falle nur indirekt vor. Ob die Tradition, welche die Synoptiker bearbeiten, „richtiger" ist als die, welche Jo bearbeitet, wer kann das wissen? Unser Gefühl (aber eben unser Gefühl) möchte der synoptischen Tradition die Palme reichen. Es wird aber notwendig sein, unserem Gefühl n i c h t nachzugeben, sondern so die Synoptiker wie Jo als gleich willkommene W e g e zu Jesus anzusehen. Daß es psychologisch unmöglich ist, daß Jesus redete wie Mt 5—7 und a u c h wie Jo 14—16, das könnten wir doch erst feststellen, wenn wir — Jesus wirklich kennten! Wir kennen aber Jesus eben nur durch die Traditionen hindurch! Ein „Unmöglich" dürfen wir also nicht aussprechen. Lassen wir Jesus selbst in dem großen Geheimnis hinter unsern Traditionen, sowohl der synoptischen wie der johanneischen, und nehmen wir diese Traditionen als gegeben hin — so kann nun erst die Vergleichung beider Traditionen einsetzen. Diese vergleichende Arbeit hat aber kein *ultimum resolutivum*, keinen letzten Entscheidungspunkt. D. h. aber: die Resultate dieser vergleichenden Arbeit entscheiden nichts über Jesus selbst, sondern o r d n e n nur die Traditionsmassen nach unserem besten Wissen. D i e s e Arbeit ist notwendig. Wer sie verachten möchte und heute noch handeln wollte, als wäre alles auf der gleichen Ebene gegeben, der verfehlt sich nicht nur gegen die Wissenschaft, sondern erst recht gegen die in der Verschiedenheit der Traditionen selbst liegende Aufforderung vom Evangelium selbst her. Gerade für den Prediger von heute ist es unumgänglich, daß er sich an die kritische Ordnungsarbeit halte, — nicht um auf diese Weise einen „wirklichen Jesus" zu erhalten, sondern um auf diese Weise möglichst viel und Vielseitiges über Jesus zu hören.

Sind die Kapitel 15—17 eine Einlage [2], so wächst damit die Wahrscheinlichkeit, daß sie einen Inhalt wiedergeben, welcher in verschiedener Formulierung

[1] A. Jülicher, Einleitung in das NT, 1. u. 2. Aufl., 1894, S. 258.
[2] Handbuch 6, Exkurs nach Jo 14 31.

vorlag, derjenigen von c. 15—17 und der von c. 13—14. Etwas wie eine Quelle wird sichtbar. Jo erfindet nicht, sondern er bearbeitet! Die Frage ist: bearbeitet er speziell in unserer Perikope 16 16—23 überlieferte Worte oder die Erleidnisse Jesu und der Jünger? Im Falle er schon Worte vor sich hatte, die er bearbeitete, können wir nicht wissen, welche. Immerhin könnten die Jesus-Worte dieser Perikope genau so eine Zusammenstellung wirklicher Jesus-Worte sein, wie etwa die Bergpredigt; so v. 16 (vgl. 17. 18. 19); 20. 21. 22. Diese Worte wären dann nur nicht in diesem Zusammenhange gesprochen, sondern durch Jo erst in diesen Zusammenhang gekommen (oder schon durch die Tradition, die er bearbeitete). Es könnte aber auch sein, daß Jo die Erleidnisse Jesu und der Jünger vom Karfreitag bis zu den Ostererscheinungen in Worte umgesetzt hätte! Diese Erleidnisse als Tatsachen, nicht als Worte vorgetragen, hießen dann so: es kam die Hinrichtung Jesu, nun sahen ihn die Seinigen nicht mehr; aber nach ein paar Tagen sahen sie ihn wieder, und sie sahen ihn so, daß sie merkten: nun ist er in der Herrlichkeit des Vaters; das hatten sie nicht erwartet, als der Schmerz des Karfreitags über sie gekommen war; nun war wirklich die Traurigkeit in Freude verkehrt worden; nun mußten sie an das gebärende Weib denken, das in seinen Schmerzen auch nur den Schmerz merkt, nachher aber, wenn das Kind geboren ist, welche Freude! Dabei ist aber zweierlei zu beachten: 1. Es ist höchst unwahrscheinlich, das Jesus nicht Worte gesprochen hat, die auf all das hinwiesen. 2. Es müssen die Auferstehungserlebnisse den Jüngern eine solche Freude gebracht haben, daß wir keine Ahnung mehr davon besitzen, aber Jo enthüllt uns diese Freude — oder es ist bei Jo unter der großen Freude zugleich an die Wiederkunft des Herrn gedacht; dann wäre unter der „kleinen Weile“ zugleich die kurze Zeit bis zur Wiederkunft des Herrn mit gemeint. Jedenfalls sieht man: aus den Fingern gesogen hat sich Jo diese Perikope nicht, die Tatsachen redeten wirklich so! Und es dürfte Worte Jesu gegeben haben, die diese Tatsachen schon vor Jo zum Reden brachten. Daß es sich dann um Worte Jesu handelt, welche die Jünger zu Lebzeiten Jesu einfach nicht begriffen, das besagt 17. 18. 19. 23. Gerade 23 bezeugt: nach der Auferstehung verstanden sie (und etwa zugleich: nach der Wiederkunft Jesu am Ende werden sie noch endgültiger verstehen).

II. Epistel: I Petr 2 11—20. Diese Perikope ist das Vorsatzstück der Epistel vom Sonntag Misericordias Domini. H. Windisch[1] umschreibt sie so: „Vor allem führet einen Wandel, der euch als heimatlos in der Welt erweist und doch den Heiden Eindruck macht (11—12). Unterwerfet euch jeder menschlichen Ordnung, die auf Recht sieht, um eures Christenstandes und um eures Rufes willen (13—17). Ihr Sklaven unterwerft euch euren Herrn unbedingt“ (18—20). Unsere heutige Lage ist dadurch anders, daß wir 1. uns durchaus nicht mehr als „Fremde und Beisassen“ fühlen, sondern als die in dieser Welt Berechtigten; 2. uns der Obrigkeit gegenüber als die Wähler, als das souveräne Volk wissen; 3. als moderne Sklaven der Wirtschaft oder Politik uns von Gottes und Rechts wegen zur Befreiertat aufgerufen finden. Mit andern Worten: Christsein im Sinne des 20. Jahrhunderts genommen, verträgt sich jetzt sehr gut mit dem,

[1]) Handbuch 15 Inhaltsübersicht zu I Petr.

was einst die H e i d e n in der Welt aufführten! Ja, man hat in der Christenheit eifrig daran gelernt, das Zuhausesein in dieser Welt, das Obrigkeitsein, das Freisein als den eigentlichen Sinn des Christentums hinzustellen. Das schießt natürlich über das Ziel hinaus; aber im übrigen: wer soll denn jetzt „Welt“ und „Obrigkeit“ und „Freiheit“ spielen, wenn nicht die Christenheit selbst? Hätte man etwa zu diesen Zwecken etliche Heiden konservieren sollen bis auf diesen Tag, auf daß wir Christen genau so wie im I Petr „Fremde und Beisassen“ sein können, der Obrigkeit untertan, den Herrn als Sklaven untergeben? Oder soll „Welt“, „Obrigkeit“ und „Freiheit“ den Antichristen unserer Zeit allein zufallen dürfen? Anderseits: wenn im „Weltsein“, „Obrigkeitsein“, „Freisein“ etwa n a t ü r l i c h e r w e i s e Antichristliches läge, dann k ö n n t e allerdings die Christenheit nicht mittun. Man wird sagen müssen: in „Weltsein“, „Obrigkeitsein“, „Freisein“ liegt nicht an und für sich Antichristliches, sondern nur die Möglichkeit hierzu, die Gefahr! Und es wird sich alles darum handeln, daß heute das „Weltsein“, „Obrigkeitsein“, „Freisein“ von solchen in die Hand genommen wird, welche fest in Christo stehen! Also von solchen, welche „ihr Staatswesen im Himmel haben“. Ihre „Distanz“ von dem „Weltsein“, „Obrigkeitsein“, „Freisein“ ist damit gegeben. Sie sind wirklich wieder „Fremde und Beisassen“, nicht allegorisch, sondern durch ihr Sein „in Christo“, also durch die höhere Wirklichkeit. Wer nicht ebenso durch sein „in Christo“ Fremder und Beisasse in dieser Welt ist, der wird allerdings von jenen Dingen überwältigt werden und in das Dämonische, in das Antichristliche abgleiten. Die Geschichte der Christenheit ist leider ein rollendes Band von Beispielen dafür. Gerade heutzutage handelt es sich in keiner Weise darum, die Christen weltförmiger, souveräner, freier zu machen, sondern allein darum geht es, die weltförmigen, souveränen, freien „Christen“ christlich zu machen, in die Gewalt „des in Christo“ zu bringen! Was heute alles so „Christ“ genannt wird und sich nennt, deckt sich weithin mit dem, was man im Altertum „Heide“ nannte; deckt sich mindestens mit dem, was I Petr 2 11—20 „Heiden“ nennt. Von hier aus kann nun unsere Perikope ihren modernen Sinn für unsere Zeit bekommen. Etwa so: ihr seid Christen und damit (weil „in Christo“) Fremde und Beisassen in dieser Welt; Christsein (also „in Christo sein“) und sich den fleischlichen Lüsten hingeben, das führt unbedingt in einen Zwiespalt und dann weg von Christus (11). Seid ihr aber Fremde und Beisassen in dieser Welt, so denkt doch auch an diese Welt, an diese Heidenwelt [1]! Sie schauen auf euch, natürlich. Nun haben sie die Verleumdung aufgebracht, die Christen seien die größten Übeltäter. Widerlegt diese Verleumdung durch gute Taten, nicht bloß, damit die Verleumdung widerlegt sei, sondern damit auch die Heiden dazu gebracht werden, den Herrn zu preisen; es kommt ja doch der Tag, wo die Entscheidung auch bei den Heiden fallen muß, der Tag der Heimsuchung, der Tag des Gerichtes (12). Am sichtbarsten wird euer Gutestun vor den Heiden sein, wenn ihr der Obrigkeit untertan seid, aller rechtmäßigen Obrigkeit von

[1]) Die „Indirektheit“ des sittlichen Tuns, die im folgenden deutlich wird, ist beachtenswert für alle, welche die Sittlichkeit für einen „direkten“ Weg zu G o t t halten. Man könnte von unserer Perikope aus Verbindungslinien zur Ethik Gogartens ziehen; vgl. F. Gogarten, Wider die Ächtung der Autorität, 1930.

oben bis unten; ihr müßt eben denken: so will es Gott (13). Denn wenn die Obrigkeit die Übeltäter bestraft und die Guten lobt, so tut sie doch auch etwas, was in der Richtung des göttlichen Willens liegt (14). Und Gott will nicht nur, daß ihr der Obrigkeit gehorchet, sondern Gott will auch, daß ihr durch diesen Gehorsam die Lügenmäuler der Verleumder verstopft, durch diesen Gehorsam wie durch euer Gutestun überhaupt (15). Ihr seid keine Libertinisten, das soll alle Welt erkennen. Sondern ihr seid w i r k l i c h frei, weil ihr Sklaven G o t t e s seid (16). Ihr weigert niemandem die Ehre, die ihm gebührt; ihr leistet die Bruderliebe; ihr kennt den wahren Gottesdienst und ihr kennt die wahre Untertanenpflicht (17). Viele von euch sind noch dazu im modernen Sklavenstande: da zeiget, was Gehorsam der Christen sei! Das kann jeder Sklave, einem guten Herrn dienen; ihr aber sollt zeigen, daß man auch einem launischen Herrn untertan sein kann (18). Natürlich bedeutet das: ihr werdet, ohne schuldig zu sein, Strafe erleiden müssen, und ihr werdet dieses Erleiden aus eurem Gottesbewußtsein heraus fertig bringen; Gnade wird es sein, nur Gnade, Gnade bei Gott (19. 20). Wenn man etwas angestellt hat, dafür Ohrfeigen empfangen, das meine ich natürlich nicht (20). Sondern ich meine Gutes tun und dafür Unrecht erleiden — wie Christus (21).

III. Die liturgische Einheit. Die innere Verbindung zwischen Evangelium und Epistel stellt der Gedanke her: was ist es mit den Jüngern Jesu in der Welt? Die Antwort heißt: viel Traurigkeit, aber Sicherheit endgültiger Freude durch Christi Wiederkommen. Und die Zwischenzeit ist ausgefüllt durch das Wissen um den Leidensweg des Heilandes, uns ein Beispiel und eine Verheißung. Also doch Jubilate!

4. SONNTAG NACH OSTERN (CANTATE)

I. Evangelium: Jo 16 5—15. Das Sichere ist auch hier d e r w i r k l i c h e V e r l a u f d e r D i n g e vom Karfreitag an bis zur Geistsendung und nachher. Inwiefern Jo auch W o r t e Jesu verarbeitet, ist hier noch schwerer zu sagen als 16 16—22. So halte man sich an den wirklichen Gang der Dinge seit Karfreitag und erzähle das Ganze wie eine Geschichte dieser Dinge. 5: Jesus aber ging hin zu dem, der ihn gesandt hatte; und keiner fragte ihn: wo gehst du hin? 6: es fragte ihn keiner so, weil der Hingang Jesu alles in solche Traurigkeit getaucht hatte, daß die Jünger nur mehr traurig sein konnten und keine Frage mehr hatten; es war eben alles vorbei. 7: aber siehe da, es zeigte sich nachher, wie gut doch der trauervolle Hingang Jesu gewesen war; der Hingang Jesu und die Traurigkeit der Jünger wurden der Weg für die Sendung des Trösters! Sonst wäre der Tröster nicht gekommen. 8: und der Tröster brachte nicht bloß Trost, er brachte Klarheit in die Welt, endgültige Klarheit, er überführte die Welt, nun weiß man die Sache mit der Sünde, die Sache mit der Gerechtigkeit und die Sache mit dem Gericht! 9: nämlich die Sünde war nicht auf seiten Jesu; das dachten die meisten, die Sünde sei auf seiten Jesu, umsonst habe man ihn doch nicht hingerichtet. Die Sünde war auf seiten der Welt, d i e ihn hinrichtete! Und die Sünde bestand darin, daß sie nicht an ihn glaubten. Glauben muß man an Jesus Christus, das ist klar; und weil

sie nicht an ihn glaubten, richteten sie ihn hin. Nun weiß man, wo die Sünde ist und was die Sünde ist. 10: ebenso war die Gerechtigkeit nicht wie sonst auf seiten der Richter, sondern auf seiten des Gerichteten! Auf Jesu Seite. Sie konnten ihn hinrichten, aber das wurde nur der Weg für ihn, auf welchem er zum Vater schritt. Daß die Jünger so traurig werden mußten und ihren Herrn nicht mehr hatten, das kam nicht davon, daß er nicht mehr war, sondern davon, daß er zum V a t e r gegangen war. 11: so ist nun die Schar der Richter Jesu der Sünde und der Ungerechtigkeit überführt, so war nun Jesus als der erwiesen, an welchen man glauben m u ß, und als der große Gerechte, der beim Vater ist. — Damit aber war der große Kampf entschieden, der da heißt: Gott oder Satan? Denn wenn Jesus Christus gerechtfertigt dasteht, so ist der Fürst dieser Welt gerichtet, das Reich der Welt ist nun des Herrn. 12: so kam viel Neues, was man vorher nicht erwartet hätte, kam aus dem Hingange Jesu und der Traurigkeit und dem Tröster. Das hatte Jesus früher nicht gesagt. Man hätte ihn ja gar nicht verstanden. 13: nun aber verstanden die Jünger alles um Jesus Geschehene, durch den Parakleten, der ihnen ein Geist der Wahrheit wurde. Es war nichts eigentlich Neues, es kam doch alles von Jesus her und strömte wieder zu ihm hin, es war alles jesusmäßig; aber den Jüngern kam es neu vor — verstanden sie doch sogar die Zukunft jetzt! 14: dadurch wurde nun Jesus selbst den Jüngern noch viel herrlicher. 15: der Geist kam vom Vater, der Vater und der Sohn aber sind eins, so kam doch alles, was der Geist der Wahrheit und des Trostes brachte, von Jesus Christus!

Hinter dem Ganzen steht ein Wissen um unendliche Freude, Klarheit, Entscheidung, welche durch die Sendung des Geistes über die Jüngerschaft kam. Ein Punkt, der für uns immerhin neu ist. Wir tragen zu leicht alles NTliche auf eine Linie auf und meinen, es müsse damit längst alles klar gemacht sein. Aus dieser Perikope aber steigt eine Ahnung auf: Jo wußte um Dinge, um die wir nicht mehr wissen.

II. Epistel: Jac 1 16—21. Der diese Perikope aus dem Jakobusbrief heraushob, hatte keine glückliche Hand; er erwischte den Schluß der Sätze über die Versuchung (16—18) und den Anfang der Mahnungen zur Tat (19—21). 16—18 muß also nach dem vorhergehenden, 19—21 nach dem nachfolgenden erklärt werden. In 16—18 klingt nach die Ablehnung des Gedankens, daß G o t t jemanden versuche. Nein, und immer wieder nein (16). Von oben kommt n u r Gutes; und a l l e s Gute kommt von oben und nicht von unten (17 a). Oben ist der Vater der Lichter, bei ihm gibt es nur Licht, also nicht wie bei den Gestirnen eine Veränderung und im Wandel der Gestirne abwechselnd kommende Verdunkelung (17 b). Dieser Vater der Lichter hat unser Dasein gewollt, er zeugte uns, zeugte uns durch das Wort der Wahrheit (18). Wir Christen sind s e i n Volk, gezeugt durch sein messianisches Wort, darum sind wir die Erstlinge der Schöpfung, sind Neuschöpfung durch das Wort der Wahrheit (18). Und da sollte Gott es sein, der uns versucht (13)? Keine Rede davon, sondern von u n t e n, nicht von oben kommt Versuchung, Sünde und Tod (14. 15). Von oben kommt der neue Anhub der Schöpfung (16—18). Das alles wird nun benützt, um die Einzelvorschriften der Moral (19—21) zu begründen. Uns kommt diese Art der Begründung beinahe theosophisch vor: der Vater

der Lichter, Licht von oben, aber nicht wie bei den Gestirnen Wandel und Wechsel und im Wechsel auch wieder nach Licht Verdunkelung, sondern immer Licht — dieser Vater der Lichter ist unser Vater geworden durch das Wort der Wahrheit (also ist offenbar auch dieses Wort der Wahrheit Licht, Lichtsamen in uns), auf daß wir Neuschöpfung (ganz gewiß wiederum: Licht) seien, also nicht das Böse tun, sondern das Böse (als das Finstere) ablegen und das Gute tun, die Gerechtigkeit (das Lichte!) und das in uns gepflanzte Wort immerfort kräftig werden lassen. Und doch, wenn man die Sache näher besieht, hat Paulus, hat Jo auch nichts anderes gesagt mit dem Pneuma, mit dem Licht. Vielleicht ist es sogar gut, einmal die Begründung der christlichen Moral auch auf jakobisch durchzudenken und vorzutragen — mit den Mitteln eines „entschränkten Diaspora-Judentums", eines „freisinnigen Ebionitismus" [1]. Denn wie von allem Gewesenen, so ist auch davon etwas in der heutigen Christenheit seltsam lebendig. — Als Beispiel für gute Taten führt Jac hier an: gern hören, ungern reden, nur schwer in Zorn geraten (19). Ein zorniger Mann kommt nicht zu der von Gott gewollten Gerechtigkeit des Menschen; überhaupt weg allen Schmutz des Bösen! Das sind natürlich nur Stichworte, Jac redet ja durch den ganzen Brief moralisch.

III. Die liturgische Einheit. Warum die beiden Perikopen, das Evangelium und die Epistel, miteinander verbunden wurden, ist nicht einzusehen. Oder sollte der Paraklet, der Geist der Wahrheit, die gute und vollkommene Gabe sein, von welcher Jac redet? Für uns besteht die Einheit darin: im Evangelium das Große, das durch den Geist in die Welt kam — in der Epistel die Begründung der Moral für uns Geistempfänger. Daher: *Cantate Domino canticum novum!*

5. SONNTAG NACH OSTERN (ROGATE)

I. Evangelium: Jo 16 23 b—33. Was hier vom Bittgebet gesagt ist, hat doch den Hauptzweck, Christus zu feiern. Darum ist die Perikope christologisch, nicht einfach euchologisch. Das vom Bittgebet Gesagte ergibt sich aus dem Christologischen. Und in dem euchologischen Abschnitt spielt darum die Hauptrolle das „im Namen Christi", also wirklich das Christologische. Denn „im Namen Jesu' bitten, heißt „unter Nennung des Namens Jesu" bitten und das heißt, „unter dem Bekenntnis zum Retter Christus" bitten. Daß dieser Christus die Rettermacht Gottes besitzt, diese Tatsache hindert das „im Namen Jesu" daran, bloß formelhaft zu sein. Hierin liegt natürlich auch ein Weg zu Mißbräuchen „im Namen Jesu"; man spricht dann vom „magischen" Gebrauch; aber was soll „magisch" hier schon heißen? Daß Christi Rettermacht eine wunderbare sei, davon lebt das Christentum. Das Vertrauen auf die Rettermacht Christi baut also nicht auf Magisches, sondern auf Christliches. Man könnte höchstens sagen: alles, was über die Rettermacht Christi, wie sie im NT uns entgegentritt, hinausgeht, ist gefährlich; das „Magische" wäre dann eine solche Gefähr-

[1]) Handbuch 15 Exkurs am Schlusse von Jac. Aber das Wichtigste ist auch bei Jac die Tatsache, daß das Sittliche nicht ein Menschenweg zu Gott ist, sondern eine Gabe Gottes an die Menschen.

lichkeit, näherhin der beabsichtigte Mißbrauch der Rettermacht Christi zu Praktiken, wie sie sonst bei Zauberern, Hexen, Wahrsagern üblich sind. Aber keine Rede kann davon sein, daß das „im Namen Jesu" nur dann das „Magische" vermeide, wenn es entweder nur eine herzliche Anamnese („wie könnte ich dein vergessen!") oder ein abgeklärtes Einverständnis mit den Absichten Jesu („tue mir kein Wunder zulieb") darstelle.

Den eigentlichen Sinn ergibt also unsere Perikope, wenn man das Christologische über das Euchologische setzt, und wenn man im Euchologischen das „im Namen Jesu" als die Christologie des zum „Herrn" Erhöhten wirksam sieht. Diese Christologie gab es aber im Vollsinne erst im Urchristentum, nicht schon in den Erdentagen Jesu. So kommen wir wieder darauf: auch diese Perikope ergibt ihren eigentlichen Sinn dann, wenn wir sie lesen und hören vom Standort der Urchristenheit aus, nicht vom Standpunkt des Erdenlebens Jesu aus. Wiederum dürfte eine Übersetzung in den Erzählungsstil sowohl den christologischen Sinn als den Bittgebet-Sinn am deutlichsten aufzeigen: Wenn die urchristlichen Beter den Vater um etwas baten „im Namen Jesu", so gab es ihnen der Vater (23). Das war ihnen ganz neu, denn vor der Verherrlichung Jesu hatten sie um nichts „im Namen Jesu" gebeten. Nun aber taten sie es, und siehe da: ihre Freude wurde vollkommen (durch Bitten und Erhörtwerden) (24). Nebenbei bemerkt: die Christenheit führte dieses so freudvolle „Bitten im Namen Jesu" nicht auf den Einfall eines Bruders zurück, sondern auf den Befehl Christi selbst (23. 24), also auf ein W o r t Christi! Die Hauptsache liegt aber nicht in der Frage: gab es ein solches Wort Jesu oder nur eine Überlieferung, die ein solches Wort bot? Sondern die Hauptsache liegt darin: die Bitten der ersten Christenheit müssen tatsächlich erhört worden sein! Müssen auf das freudigste ausgegangen sein! Sonst hätte Jo das nicht schreiben können, niemand es ohne Protest hören oder lesen können. Es ging eine Welle der Erhörung und der Freude durch das Gebetsleben der Urchristenheit: das steht hier zwischen den Zeilen zu lesen. Und das ist es, was auch uns Mut macht: zu bitten im Namen Jesu.

Der v. 25 bezieht sich nicht bloß auf das „Bitten im Namen Jesu", sondern auf die Reden Jesu überhaupt (und i n s o f e r n a u c h auf die Rede vom „Bitten in meinem Namen"). In den Erzählungsstil umgesetzt, ergibt er den Inhalt: die Reden Jesu in seinen Erdentagen waren dunkel gewesen; man ahnte, daß ein hoher und heiliger Sinn in diesen Reden liege[1], man verstand auch da und dort einiges, aber das Große merkte man doch erst n a c h Jesu Verherrlichung. D a kam die Zeit des Verstehens! (Da kam auch die Zeit, da man „im Namen Jesu" zu bitten verstand!) Nun begriff man: Jesus war vom V a t e r gekommen, kannte den V a t e r (25). Im v. 26 wird dann auch ausdrücklich gesagt: nun erst, nach der Verherrlichung Jesu, in der Zeit des großen Verstehens, fingen die Christen an, den Vater „im Namen Jesu" zu bitten. Das „Bitten im Namen Jesu" war zugleich der Schritt zum Vater selbst, der Schritt der Selbständigkeit der Erlösten; das „im Namen Jesu Bitten" hieß nicht: „Jesus bittet nun den Vater für die Christen", sondern es hieß: sie selbst, die Christen, dürfen nun direkt den Vater bitten, freilich

[1]) Handbuch 6 zu Jo 16 25 und 10 6 zu *παροιμία*.

nur deshalb, weil sie „Christen" sind, „in Christo" sind, aber dieses „in Christo" gibt ihnen eben die Selbständigkeit; nicht selbst konnten sie zu dieser Selbständigkeit vordringen, nicht selbst konnten sie zu der Position „der Mensch und sein Gott" kommen, nur durch den Christus Gottes konnten sie das; aber nun war es wirklich eingetreten, es war so weit gekommen, nun baten sie selbst, sie selbst „im Namen Jesu", der Vater hatte sie lieb, „Gott und der Mensch", „Gott und die Seele", nun war es so, „darum daß sie Christum liebten und glaubten, daß er von Gott ausgegangen war" (26 b. 27). „Denn er war wirklich vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; wiederum verließ er die Welt und ging zum Vater" (28). Also: durch Christus wird man Christ, als Christ darf man selbständig im Namen Jesu bitten, aber man bleibt Christ wiederum nur durch Christus; der Christ ist selbständig, aber immer nur „in Christo". Das wurde den Jüngern nach der Verherrlichung Jesu so klar, daß sie gar nicht mehr begreifen konnten, wie sie einst zu Lebzeiten Jesu die *παροιμίαι* bejammern konnten; es waren ja gar keine *παροιμίαι* gewesen, sondern klare Worte; nur sie, die Jünger, waren noch nicht klar genug gewesen (29). Nach der Verherrlichung Jesu blitzte es ihnen auf: er wußte alles, er war ja von Gott gekommen, mit ihm und in ihm war die Zeit angebrochen, wo man nichts mehr fragte, wo die Tiefen Gottes aufbrachen (30). Jetzt glaubten sie (31). Aber jetzt erinnerten sie sich auch der Stunde (sie ist gekommen), wo sie im Gegenteil des Glaubens standen, wo sie ihren Meister verließen, wo sie ihn allein ließen! Aber er war dennoch nicht allein, er und der Vater waren ja eins (32). Und so kam immer wieder eine Wegstrecke für die Wanderschaft der Jünger, da war alles in die Dunkelheit jener Stunde getaucht, wo sie sich zerstreut hatten, ein jeglicher in das Seine: aber dann erinnerten sie sich der Worte Jesu; er hatte sie gesprochen, damit sie für immer gesprochen seien, und ihr Sinn war „Friede"; so erhoben die Jünger aus aller Nacht ihre Blicke zu ihm, der die Welt überwunden hatte, und begriffen: in der Welt hat man nun einmal Angst, aber man hat auch Jesum Christum, den Verklärten, den Retter, der die Welt überwand; er überwand und überwindet auch die Angst.

Das Bittgebet wird in den v. 25. 28. 29—33 als Spezialfall des Verhältnisses „Vater-Jesus-Jünger" gedacht werden dürfen. Es wird als die eigentliche Form für das Sichaufrecken des Jüngers aus der Angst hin zu Christus gemeint sein. Das Bittgebet ist die Anwendung der Christologie.

II. Epistel: Jac 1 22—27. Wenn der Vater der Lichter uns gezeugt hat durch das Wort der Wahrheit und wir die Erstlinge der Neuschöpfung sind: warum hat Jac es nötig, uns erst zu ermahnen, wir sollen hören und nicht bloß hören, sondern Taten tun? Das müßte doch mit der göttlichen Zeugung, mit der Neuschöpfung von selbst gegeben sein! Zumal das „Wort" in uns „gepflanzt" ist! Hat die göttliche Neuschöpfung nur den Namen, so daß in der Sache alles bleibt wie vorher? Davon kann natürlich keine Rede sein. Oder ist die göttliche Neuschöpfung nur eine Beihilfe zum menschlichen Streben und Tun? So könnte es von Jac gemeint sein; die göttliche Neuschöpfung hat es leichter als die Anderen, Täterin zu sein. Darum nun die Aufforderung. Aber die Aufforderung ergeht sichtlich an solche, die auf die Meinung

verfallen könnten: das Hören genüge (22). Und wir müssen gestehen: das wäre die richtige Meinung, wenn es sich um eine richtige Neuschöpfung, ein richtiges Gezeugtsein durch das Wort handelte! Nun kann kein Zweifel bestehen, daß es sich für Jac tatsächlich um eine richtige Neuschöpfung, um eine richtige Gottgezeugtheit durch das Wort handelt; wie kommt er dann dazu, zu reden, als läge nachher doch alles auf uns und an uns? Hatten ihn schlechte Erfahrungen in der Praxis zum Pessimisten gemacht? Aber dann dürfte er nicht so von der Gottgezeugtheit und vom eingepflanzten Wort reden. Die Lösung muß in folgender Richtung liegen: alle Paränesen sind heidnisches und jüdisches Gemeingut, sie werden von den Christen übernommen. Gerade Jac ist eine christliche Überarbeitung von Jüdischem. Das Jüdische konnte nur von einem Christen überarbeitet werden, der selbst christlich-gesetzlich, aber doch gesetzlich dachte; denn ein anderer hätte so etwas nicht überarbeitet, sondern etwas Neues geschaffen und höchstens die Paränesen eingearbeitet. Hier müssen aber die Paränesen als Stammgut angesehen werden, auf welche die ganze Vorlage eingestellt war. Es überarbeitete sie ein Christ, der selbst ein Liebhaber des Gesetzes blieb, ein Mann also, dem die christliche Botschaft zur Neudeutung des Gesetzes verhalf. Ein Christ demnach, der das Christentum in der Form liebte, wie es der synoptische Jesus vor der Kreuzigung und Verherrlichung für Juden verkündete; ein Christ, dem auch die Verherrlichung Jesu Christi hauptsächlich den Sieg bedeutete, den Sieg von Lehren, nicht das Emportauchen dessen, was für Paulus Christentum hieß. So konnte unser Mann der Ansicht sein: jetzt ist die Zeit des gereinigten Gesetzes, die Zeit des rechten Tuns! Und dies gereinigte Gesetz, dieses rechte Tun zu verkündigen, das ist des Jac Anliegen. Wenn wir nun unsere Perikope (und den ganzen Jac) lesen, so dürfen wir nicht übersehen: hier ist Gesetz und Evangelium nicht im rechten Ineinander vorhanden; hier wird Gesetz gesagt und das Evangelium bloß nicht vergessen, aber nicht in seiner ganzen Überordnung vorgebracht. Insofern nun auch das Evangelium die Sittlichkeit nicht abschafft, sondern eine Ethik erst recht begründet (Althaus), ist der Jakobusbrief für uns wohl verwendbar, aber eben für uns als Anhänger des Evangeliums, welches die Ethik begründet. So wie Jac es bringt, fehlt etwas; aber Jac ist ja nicht identisch mit dem NT, sondern steht in unserm NT als auch ein Stück! Das darf man nicht vergessen. Das übrige NT ersetzt, was dem Jac mangelt. Und nun wird die Perikope erträglich als das einigermaßen mürrische Reden eines Gesetzes-Christen. „Das Wort hören", jawohl, eine Hauptsache sicherlich; aber das Wort erscheint dem Jac nun einmal gern als das „Wort des Gesetzes"; was nützt da schon das Hören; tun muß man, was das Wort befiehlt, sonst betrügt man sich selbst (22). In der Tat betrügen sich auch heute noch viele; weil „das Christentum" im ethischen Wasser fährt, bildet man sich leicht ein, Christen seien schon dadurch besser als andere Leute, weil sie die ethischeren Worte haben, sprechen, hören. Und ganz richtig: ein Gesetzeswort bloß anhören und dann doch nicht tun, was das Wort befiehlt, das ist in den Spiegel geschaut, das Gesicht erblickt, fortgegangen und alles wieder vergessen (23. 24). In den Spiegel des Gesetzeswortes muß man hineinschauen, um „das vollkommene Gesetz der Freiheit", das christliche Gesetz zu sehen und dann hinzu-

gehen und nichts zu vergessen, sondern alles auszuführen. Durch solches Tun wird man selig — was sofort als falsche Behauptung zu erkennen ist, denn Seligwerden ist eine übergreifende Sache, und das Übergreifende bleibt im Christentum das Evangelium und nicht das Gesetz; aber freilich, wenn man wie Jac denkt, lautet die Reihe: Evangelium — darin Gesetzeswort — nämlich Gesetzeswort als vollkommenes Gesetz der Freiheit, christliches Gesetz — Gesetzeswort, das erfüllt werden will, — Erfüllung — Seligkeit. Jac berücksichtigt nur die beiden letzten Glieder, wenn er spricht: „Der Täter des Wortes, der wird selig sein durch sein Tun" (25). Offenbar schweift nun der Blick des Jac auf Christen hinüber, welche mehr auf die übrigen Glieder obiger Reihe vertrauen, als auf die letzten beiden; sie sind fromm, gewiß, Jac leugnet es nicht; aber ihre Frömmigkeit ist wertlos. Wenn sie fromm sind im Sinne der vorderen Glieder jener Reihe und halten dennoch z. B. ihre Zunge nicht im Zaum — so ist es nichts mit ihrer Frömmigkeit (Luther: Gottesdienst). Und so schwingt Jac sich zu der mißverständlichen Behauptung auf: die wahre Frömmigkeit liege überhaupt in den beiden letzten Gliedern der Reihe; und für die wahre Frömmigkeit führt er nun als Beispiel an: die Waisen und Witwen besuchen in ihrer Not und die Weltsünden nicht mitmachen (26. 27). Wohlgemerkt: er leugnet die übrigen Glieder der Reihe nicht, im Gegenteil, die von ihm ausgewählten Glieder sind ja nur möglich in der Abfolge obiger Reihe. Aber Jac legt den Ton auf die christliche Gesetzlichkeit und nicht auf das Evangelium. Gerade darin ist er ja sehr modern. Das heutige Christentum, auch das der Reformationskirchen, denkt wie Jac. Es dürfte also sehr notwendig sein, an der Hand von Jac das Unevangelische dieses Standpunktes zu predigen und die Christen zu veranlassen, Jac nicht als einziges Buch des NT, sondern eben als einen Teil des NT zu verstehen, und zwar einen Teil, der ohne die übrigen Teile schief wäre.

III. Die liturgische Einheit. Im Evangelium das Bittgebet im Namen Jesu, in der Epistel aber das Tun im Gegensatze zum Hören — wie geht das zusammen? Es geht nur so zusammen: Die christliche Frömmigkeit oder der christliche „Gottesdienst" (Luther) besteht aus Beten und Handeln. Das alte Ora et Labora. „Nur" beten ist nicht fromm. Aber Jac scheint die Sache auf das falsche Geleise schieben zu wollen: „nur" handeln ist fromm. Da kommt die alte Kirche und korrigiert eines durch das andere, entscheidet sich für beides. Wir hingegen, die wir ein Interesse an der Überordnung des Evangeliums über das Gesetz haben, sehen die Einheit von Epistel und Evangelium so: die Epistel empfiehlt das Tun, das Evangelium aber sagt dazu: mit eurer Macht ist nichts getan, in der Welt habt ihr Angst — aber seid getrost, Christus hat die Welt überwunden. Die Zusammenordnung von Jo 16 und Jac 1 gibt uns zu bedenken, wie groß das Unterfangen sei, eine „christliche Ethik" aufzustellen.

HIMMELFAHRT

I. Evangelium: Mc 16 14–20. Es handelt sich hier nicht mehr um Mc, sondern um den Zusatz zum Markusschluß, also um „Mc". Da aber „Mc" 16 19 auf dasselbe Faktum hindeutet, welches Lc 24 51 (auch ohne den dort stehenden

„Lukas"zusatz) meldet, so ist erwiesen, daß es sich in „Mc" 16 19 nicht um eine spätgesponnene Fabel, sondern wirklich um eine urchristliche Tradition handelt. Der Inhalt dieser Tradition lautet ungefähr: die Erscheinungen und Reden des Auferstandenen hörten eines Tages auf, aber nicht wie von selbst, sondern mit einer eindrucksvollen Sonderbegebenheit. Die Tradition von dieser eindrucksvollen Sonderbegebenheit wirkt sich nun nicht bloß in „Mc", Lc, Act aus, sondern sie steht hinter der Fassung von Stellen wie Jo 3 13: „Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen (*ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν*) außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen, (der im Himmel ist)"; Jo 6 62: „Wie, wenn ihr nun den Sohn des Menschen dahin aufsteigen seht, wo er vorher war (*ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον*)"; Jo 16 5: „Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat (*ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με*)"; v. 28: „Hinwiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater (*ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*)"; Jo 20 17: „Noch bin ich nicht hinaufgestiegen zum Vater (*οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα*)" [1]; I Tim 3 16: „Und wurde aufgenommen in die Herrlichkeit (*ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ*)"; I Petr 3 22: „Aufgefahren gen Himmel (*πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*)"; Eph 4 10: „Er fuhr hinab und er fuhr hoch empor über alle Himmel (*ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*)"; Hebr 4 14: „Da wir nun einen erhabenen Hohenpriester haben, der durch die Himmel hindurchgegangen ist (*διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*), Jesus, Gottes Sohn"; Hebr 9 11: „Als aber Christus erschien als Hoherpriester für die vorhandenen Güter, ist er durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht mit der Hand gemacht, das heißt nicht von dieser Schöpfung ist, auch nicht mit dem Blut von Böcken und Kälbern, vielmehr mit seinem eigenen Blut ein für allemal in das Heiligtum eingetreten (*εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια*)"; Hebr 9 24: „Nicht in ein mit der Hand gemachtes Heiligtum ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst (*εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν*)".

Es wäre aber zu wenig gesagt, wollten wir die „Himmelfahrt Jesu" im NT nur als eindrucksvolles Ereignis am Schlusse der Erscheinungen bezeichnen. Vielmehr: dieses eindrucksvolle Ereignis bringt nach Aussage des NT zur Auferstehung ein Neues hinzu. Besonders deutlich ist das im Hebr, wo die Himmelfahrt gleichgesetzt ist der Erhebung zum ewigen Hohenpriester [2]. „Mc" 16 19 bringt die Himmelfahrt dem Herrn das „Sitzen zur Rechten Gottes" ein (*καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*); vgl. I Petr 3 22 und Act 7 56. Selbstverständlich ist die Erhebung zum ewigen Hohenpriester aus dem AT abgelesen, das den Christen von Christus spricht, nämlich aus Ps 110 4 „Geschworen hat Jahve und läßt sichs nicht reuen: du bist Priester für ewig nach Melchisedeks Art" [3]; und ebenso selbstverständlich ist das „Sitzen zur Rechten Gottes" dem gleichen Ps entnommen, nämlich 110 1: „Raunung Jahves für meinen Herrn: setze dich zu meiner Rechten, auf daß ich deine Feinde lege deinen Füßen zum Schemel" [3]. Gerade darum muß die Tradition von der Himmelfahrt des Herrn schon an und für sich festgestanden haben, sonst

---

[1]) Schlatter, Das christliche Dogma, S. 588 führt auch Mt 22 43 f. an; auf Lc 24 26 *παθεῖν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* sei hier noch besonders hingewiesen.

[2]) Darüber siehe Handbuch 14 Exkurs nach Hebr 8 2.

[3]) H. Gunkel, Die Psalmen, 1926, S. 481.

hätte man nicht das AT darauf deuten können. Nun bedeutet das „Sitzen zur Rechten der Fürsten" den „höchsten Ehrenplatz im Reiche"[1]; aber hier ist das noch mehr, weil Gott selbst Christum zum Teilhaber seiner Macht einsetzt[2]. Die alten Dogmatiker führen also mit Recht über die *Sessio ad dexteram Patris* aus: *estque sessio illa ad dexteram Dei nihil aliud, quam universale, omnipraesens et omnipotens in coelo ac terra dominium*[3]. Damit erscheint die Himmelfahrt als die Einsetzung zum Kyrios (Ph 2 11 vgl. v. 9: *θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν*); oder als die Hineinnahme in die *δόξα* Gottes selbst (I Tim 3 16): und gerade dies ist es, was Jo vielfach sagt mit dem Ausdruck: Jesus ist dorthin hinaufgestiegen, wo er vorher war, von woher er gekommen war (siehe die angeführten Stellen). Alles in allem: von Gott her geschah etwas, dadurch wurde Jesus endgültig zu dem, was er uns jetzt ist aus der Ewigkeit heraus. Schön faßt das eine Stelle im Brief des Polykarp an die Philipper (2 1) zusammen: „Glaubet an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit und einen Thron zu seiner Rechten gegeben hat (*δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ*), (Jesus Christus), dem alles, Himmlisches wie Irdisches, untertan ist, dem jeder Lebenshauch dient, der da kommt als ein Richter Lebender und Toter, dessen Blut Gott fordern wird von denen, die ihm ungehorsam sind"[4]. Oder Luther im Großen Katechismus[5]: „Und endlich gen hymel gefaren und das regiment genomen zur rechten des vaters, das yhm Teuffel und alle gewalt mus unterthan sein und zu füßen ligen."

Allerdings besteht nun ein großer Unterschied zwischen uns Heutigen und den alten Dogmatikern in der Frage der Himmelfahrt und Verherrlichung Christi. Wir nämlich entnehmen dem NT die Erkenntnis: 1. die Urchristenheit wußte darum, daß die Erscheinungen des Auferstandenen wieder aufgehört hatten; 2. dieselbe Urchristenheit wußte, natürlich von den Augenzeugen jener Erscheinungen, daß der Auferstandene sich nicht als ein Phantom gezeigt hatte, auch nicht als einen liebenswürdigen Nachtrag zum irdischen Leben Jesu, sondern als den Herrn, eingegangen in die *δόξα* Gottes, in den Besitz der göttlichen Erlösungsmacht. Aus diesen zwei Erkenntnissen erwächst uns alles weitere. Wir finden keinen Grund, die „Himmelfahrt" und das „Sitzen zur Rechten" auseinanderzuhalten. Hingegen die alten Dogmatiker gehen aus von der „Erniedrigung" einerseits, von der „Erhöhung" anderseits; sie lesen aus dem NT zwei *status Christi* ab, den *status exinanitionis* und den *status exaltationis*. Daraus entnehmen sie Schlüsse auf physisch-hyperphysische Dinge an Jesus Christus. So wird ihnen die „Himmelfahrt" etwas für sich, und die *sessio ad dexteram* etwas für sich. Kein Wunder, daß dann die Himmelfahrt als *localis translatio*, als *τοπικὴ μετάστασις*, als Schauspiel in den Vordergrund rückt und die *sessio ad dexteram Dei* zum „letzten und höchsten Akt der

[1]) Gunkel, Die Psalmen, S. 481 f. „Auf ägyptischen Abbildungen sehen wir den Pharao auf dem göttlichen Throne rechts von der Gottheit sitzen."

[2]) Schon in Ps 110 1 ist *Gott* der Herrscher; Gunkel 482.

[3]) So die *Isagoge Locorum Theologicorum Joh. Gerhardi*. Verfaßt von Joh. Ernst Gerhard, Jena 1679, p. 309. „*Absit itaque, ut nomine d e x t r a e D e i circumscriptum aliquem locum intelligamus vel beatitudinem, saltem coelestem, vel gloriam finitam vel actionem tantum specialem gubernationis Ecclesiae, vel dominum Christi absentis.*"

[4]) Handbuch 18. [5]) W. A. 30 I, S. 187.

exaltatio" gestempelt wird[1]. So kommt der Eindruck auf, als wüßten die alten Dogmatiker eine Menge Einzelheiten über die Zustände Jesu Christi; und da heutzutage solche Kenntnis von Einzelheiten auf jeden Fall bestritten wird, so wird die Predigt im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre auf ungeheure Hindernisse stoßen. Hingegen wir halten uns an die Aussagen der Urchristenheit, die mehr andeuten, als aussprechen und spezialisieren.

II. Epistel: Act 1 1—11. Der Verfasser der Act sagt Lc 1 2 f. selbst, daß er kein Augenzeuge der Dinge um Jesus gewesen sei, sondern als ein eifriger Sammler der umlaufenden Erzählungen an sein Werk gehe. Das bezieht sich auch auf die Erscheinungen des Auferstandenen und ebenso auf diejenige Erscheinung des Auferstandenen, welche der Verfasser selbst als „Himmelfahrt" (Act 1 10) beschreibt. Aber das geht nun aus dem Schlusse des Lc-Evangeliums wie aus dem Anfang der Act so deutlich als möglich hervor, daß in der Zeit, in welcher der Verfasser stand, die Himmelfahrt Christi zur christlichen Überlieferung gehörte. Durch die Act wird das noch deutlicher als durch das Evangelium Lc. Der Anfang der Act besteht aus merkwürdig aneinander genähten Stücken. Auf jeden Fall wiederholen die v. 1 1—11 (eigentlich bis v. 14) den Schluß des Lc-Evangeliums. Und zwar so: v. 1—3 bringt einen Abriß des Ganzen, was im Evangelium gesagt sein wollte, ein allgemeines Resümee in der Form: „Taten und Lehren Jesu vom Anfang bis zur Himmelfahrt" (2: „bis zu dem Tag, an dem er emporgenommen wurde", ἀνελήμφθη); 4—5 gehen vom allgemeinen Resümee zum Einzelnen über, aber natürlich nur zum letzten Einzelnen, zum Abschied Jesu von dieser Welt, bestehend a) aus einem Mahle[2], zu welchem der Auferstandene sich mit den Seinen vereinigt hatte, und b) der Verheißung des Heiligen Geistes bei diesem Mahle. Hingegen spielt schon der v. 6 auf dem Ölberg, das wird aber nicht deutlich[3], soll offenbar auch nicht deutlich werden, denn in v. 6—8 spielt der Ort keine Rolle, sondern das Wort, und zwar nicht das Wort der Jünger, sondern das Wort Jesu in v. 8, welches das Programm für das Ganze der Act bringt. In der Absicht des Verfassers gehört also das Wort aus v. 8 zu der Verheißung des Heiligen Geistes hinzu, so daß wir als Einzelheiten hätten: a) die Mahlgemeinschaft, b) die Geistverheißung, c) die Zeugenschaft in Jerusalem, Judäa, Samarien, der ganzen Welt. Mit den v. 4—8 widerholt demnach der Verfasser, was er Lc 24 36—49 erzählt hatte. Als zweifellos auf den Ölberg gehörig, auch in der Absicht des Verfassers, kommt die Act 1 9—11 (bzw. v. 14) erzählte Einzelheit, die wiederum Lc 24 50—51 (bzw. v. 50—53) entspricht. Das Neue in Act 1 1—11 gegenüber dem Evangelium des Lc ist also 1. das Resümee v. 1—3; 2. die größere Ausführlichkeit in v. 4—11; 3. die Benützung von v. 4—8 zum Programm der Act. Nun benützt das Resümee v. 1—3 die Himmelfahrt Christi geradezu als ein Datum („bis zu dem Tage, an dem er emporgenommen wurde"); die Himmelfahrt muß also in der damaligen Christenheit im selbstverständlichen Besitzrecht gewesen sein. Nicht so selbstverständlich dürfte das Besitzrecht behauptet werden für die Angabe, vierzig Tage habe die Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen

---

1) Vgl. H. Schmidt, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, [7]1893, S. 290—93.
2) Preuschen: „Tischgemeinschaft" — Handbuch 7 zu Act 1 4.
3) Handbuch 7 zu Act 1 9.

gedauert, denn das berichtet nur der Verfasser der Act[1]! So darf man sagen: das Datum „Himmelfahrt" war allgemein, das Datum der Himmelfahrt muß wohl eine Überlieferung sein, die nicht allgemein war. Aber immerhin: daß man von einem festen Datum der Himmelfahrt überhaupt reden konnte, das setzt doch die Himmelfahrt selbst in noch festeren Besitz. War es ferner dem Verfasser in v. 4—8 um die größere Ausführlichkeit und um das Programm für sein zweites Buch zu tun, so hätte er nunmehr v. 9—11 gar nicht gebraucht, falls er mit der Himmelfahrt auf Widerrede hätte stoßen können; daß er an die grundlegenden Verse 4—8 eine Erzählung von der Himmelfahrt selbst anschließt, das erweist wiederum, wie selbstverständlich der damaligen Christenheit die Himmelfahrt Christi gewesen ist.

Wenn zur Zeit des Verfassers der Act die Himmelfahrt Christi der Christenheit selbstverständlich war, so ist damit freilich noch nicht gesagt, daß die Christenheit um den wirklichen Vorgang, um die Begebenheit selbst wissen konnte. Preuschen[2] vertritt die Ansicht, unsere Überlieferung gehe zurück auf Ez 11 23 („und die Herrlichkeit des Herrn erhob sich aus der Stadt und stellte sich auf den Berg, der gegen Morgen vor der Stadt liegt") und Sach 14 4 („und seine Füße werden stehen zu der Zeit auf dem Ölberge, der vor Jerusalem liegt gegen Morgen"); die Angabe des Sabbat-Weges (Act 1 12) lasse vermuten, daß unsere Überlieferung die Himmelfahrt auf einen Sabbat verlege. Man muß sich klarmachen, daß damit nicht unsere beiden Grundlagen a) die Christenheit wußte, daß die Erscheinungen des Auferstandenen aufgehört hatten, b) die Christenheit wußte, daß die *αὐτόπται* die Erhöhung Christi zum „Herrn" als den Mittelpunkt ihres Apostolats kundgetan hatten — zu Fall gebracht sind, sondern nur die besondere Überlieferung über die Art der letzten Erscheinung, über ihren Charakter als eines *πορεύεσθαι εἰς οὐρανόν* vom Ölberg aus. Es bleibt die Wolke von Zeugnissen, die wir aus dem NT sonst für die beiden Grundlagen besitzen. Wenn die Herkunft der Ölberg-Himmelfahrt-Überlieferung auf Ez und Sach einzuschränken wäre, so hätte dies nur den Sinn: erzählt doch nicht Einzelheiten, bleibt bei den beiden Grundlagen! Aber allerdings würde man die Grundlagen etwas ausführen, dann eben mit der Phantasie; so würde sich doch die alte Überlieferung, wie sie Act und Lc bieten, mehr empfehlen, aber dann nicht als Historie, sondern als Ausschmückung des Kerns. Nun ist aber die These Preuschens nur eine Hilfsthese, ein Vorschlag; in Wirklichkeit weiß man heute ebensowenig, ob unsere Überlieferung auf Ez und Sach oder auf Tatsachen zurückgeht! Angenommen: die letzte Erscheinung Jesu (oder die für das „Gehet hin in alle Welt" grundlegende Erscheinung) wäre von den Teilnehmern so erzählt worden — enthielte sie dann wirklich Unannehmbares? Daß der Herr wieder verschwand, wird man ohne weiteres annehmen; daß er verschwand, als höbe er sich in die Höhe, als verberge ihn sodann eine Wolke, das ist wieder „menschlich" gesprochen, ohne Theorien über die Art des Auferstandenen und die Wahrnehmung des Faktums überirdischer Art; daß die zwei Männer (10) auftreten, hat doch

[1]) Über andere Zeitangaben siehe Handbuch 7 zu Act 1 3; „Pastoraltheologie" 1930, H. 5/6, S. 122 f.

[2]) Handbuch 7 zu Act 1 12.

nur die Bedeutung eines „Spruchbandes“, es soll das Wort von der Wiederkunft Christi (11) gesprochen werden: aber dieses Wort wußte man ja besser und längst von Jesus selbst. So mutet uns die Erzählung keinen Sprung zu über das Christentum hinaus; aber allerdings wird man auch nichts vom Christentum verlieren, wenn man in dieser Erzählung eine von vielen Überlieferungen sehen wollte, eine von vielen, aber gerade diese eine hat der Verfasser der Act als die zutreffendste angesehen! Daß unsere Überlieferung nicht die einzige war, das erweist ja ein Blick in die ntlichen „Apokryphen“, wo zwar von der „Aufnahme“ gesprochen wird, aber im Zusammenhang mit den verschiedensten Ereignissen. Z. B. im Petrus-Evangelium[1] V, 19 wird das *καὶ εἰπὼν ἀνελήμφθη* mit dem letzten Schrei Jesu am Kreuze verbunden; hingegen XIII, 56 ist es die Auferstehung, zu welcher die Himmelfahrt gehört, den zum Grabe kommenden Frauen wird erwidert: *ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ, ὅθεν ἀπεστάλη*. Auch im Barnabas-Brief (15 9) ist Auferstehung und Himmelfahrt beieinander: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανόν*[2]. Ebenso die Epistula Apostolorum[3]. Ja die Möglichkeit[4] besteht, daß selbst das Evangelium Lc, ebenso „Mc“ 16 19, ebenso Paulus so dachten. Für den Prediger folgt daraus, daß er die Überlieferung der Act als eine unter anderen, aber nicht als die einzige ansehen darf — die beiden „Grundlagen“ sind die Hauptsache — nun aber kann gerade die Überlieferung der Act als die reichlichste und eindrucksvollste zur Darstellung der in den „Grundlagen“ enthaltenen Momente herzlich gern benützt werden.

III. Die liturgische Einheit. Es erscheint nach den Zeugnissen, die wir besitzen, daß man vor dem 4. Jahrhundert kein Fest der Himmelfahrt feierte. Ob das Fest aufkommen konnte, weil man inzwischen das Datum der Himmelfahrt nur mehr in den Act suchte, oder ob erst durch die Sitte des 4. Jahrhunderts, das Fest am 40. Tage nach Ostern zu feiern, die übrigen Termine für die Himmelfahrt Christi abgewürdigt wurden — in jedem Falle ist klar, auch von hier aus: die epistolische Lesung bedarf dringend der Gesellschaft des übrigen NT, die epistolische Lesung soll für das ganze NT Aufmerksamkeit erwecken — für die eigentliche Sache des NT!

EXAUDI

I. Evangelium: Jo 15 26—16 4. Man darf nicht übersehen, daß diese Verse gegen die „Juden“ gerichtet sind, also gegen jenen christenverfolgenden Teil der damaligen Menschheit, dem das Christentum zugekommen wäre wie die Antwort auf die Frage. Das Urchristentum hielt jahrelang die Fiktion aufrecht;

---

[1]) ed. Klostermann, Kleine Texte 3, S. 5 und 8.

[2]) Handbuch 19 zu Barn. 15 9, wo H. Windisch noch mehr Stellen beibringt. Die Barnabasbriefstelle könnte allerdings auch bloß für den Sonntag als Himmelfahrtstag Zeugnis ablegen wollen, nicht schon für das Zusammenfallen von Auferstehung und Himmelfahrt, nämlich wenn das *φανερωθεὶς* die Zwischenzeit bedeuten würde zwischen Ostern und Himmelfahrt! — Vgl. auch E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen [2] 1924, S. 7 f.

[3]) ed. Duensing, Kleine Texte 152, S. 42.

[4]) Handbuch 19 zu Barn. 15 9.

als sei doch das „Judentum" christlich geworden; aber schließlich war es zu deutlich, daß dem nicht so sei. Doch eine stille Liebe zu den „Juden" geht durch das ganze NT, und man darf sich auch nicht dadurch täuschen lassen, daß diese stille Liebe zornige Worte findet. Wir machen uns die Sache heutzutage sehr leicht; die einen sind eben Juden, die andern Katholiken, die andern Evangelische, das übrige sind Sekten, Dissidenten, Heiden. Aber das NT macht sich die Sache nicht leicht: es kennt den einen großen Heilswillen Gottes und es hält dagegen das praktische Benehmen der Menschen, und nun weiß es nicht mehr, wo aus und wo ein. So blickt es unentwegt auf die Verheißungen des AT und dessen Drohungen und sucht damit Lichtstrahlen auf die rätselhafte Wirklichkeit zu werfen. So auch in unserer Perikope. Im Ps 69 5 heißt es: „Mehr als meines Hauptes Haare sind, die mich grundlos hassen" (Gunkel) — da blitzt eine Erkenntnis dem Leser dieser Psalmworte auf: so ist es mit Christus und den „Juden", so ist es mit dem Christentum und dem „Judentum"! Ein Psalmwort erfüllt sich! Voraus verkündigt war das! Gott selbst, nicht der Zufall, erst recht nicht verhinderter Gotteswille, heißt die Lösung. Die „Juden" sind ablehnend gegen Christus und das Christentum. Sie „hassen", aber es ist Sünde für sie, ihre vorausverkündete Sünde ist es, denn sie tun es, t r o t z d e m Christus seine Werke unter ihnen tat (24). Und sie werden es weiter tun, auch wenn der Heilige Geist gekommen sein wird: wiederum t r o t z d e m er gekommen sein wird! Und das macht die Sache noch deutlicher: es kam Christus vom Vater und wirkte — sie sagten „Nein" und haßten; es kommt der Tröster, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und welchen Christus sendet — so sagen sie wieder „Nein"; also sind sie nicht bloß gegen Christus und den Parakleten aufgestanden, sie haben auf diese Weise den Vater geschmäht, den Vater, an den zu glauben ihr Ruhm ist, den Vater, von welchem Christus kam und der Geist kam, gesandt durch Christus (26)! Darum ist es kein Wunder mehr, daß sie auch „Nein" sagen werden, wenn nun die Apostel als Zeugen auftreten (27). Nein, kein Wunder ist das, ärgert euch nicht, wenn es geschieht! Ihr seht ja: Christus und den Geist, und somit den Vater selbst, verschmähen sie, wie sollten sie da nicht euch verschmähen und schmähen (1)? Aus den Synagogen werden sie euch bannen, töten werden sie euch: und das aus Religion (2). Aus einer Religion, welche Sünde ist, denn sie verunehren damit den Vater und den Sohn (3). Das erkannten die Jünger denn auch in den Tagen, da es geschah; nun verstanden sie Worte Jesu, die sie einst nicht verstanden hatten. Und nun wußten sie: ist er auch nicht mehr so bei uns wie einst in seinen Erdentagen, so hat er uns doch v o r a u s g e s a g t, was kommen wird — er ist dennoch bei uns durch sein W o r t (4).

A n m e r k u n g. In v. 26 beachte man die für alle Zeit in der Christenheit gültigen Termini: Christus „s e n d e t" den heiligen Geist (*πέμπειν*, mittere), und der heilige Geist selbst „geht aus" (*ἐκπορεύεσθαι*, procedere) „vom Vater" (*παρὰ τοῦ πατρός*, a patre).

II. Epistel: I Petr 4 8—11. V. 7 muß unbedingt hinzugenommen werden, sonst verfälscht man den Sinn des Ganzen. „Das Ende aller Dinge ist nahe gekommen." D a r u m die folgenden Ermahnungen. Eine „eschatologische

Ethik" wird gegeben; aber wenn schon „eschatologische" Ethik, so doch Ethik überhaupt. Ja vielleicht ist die christliche Ethik nur dann rein zu geben, wenn sie im Hinblick auf das nahe Ende gegeben wird. Und so dürfen wir H. Windischs Behauptung dahingestellt sein lassen: „Nur die erste, vielleicht auch die zweite Mahnung hat direkte Beziehung zum Endglauben"[1]. Wenn das Ende nahe ist, so tritt als Hauptangelegenheit des Christen das Gebet hervor; „ruhig haben die Christen dem nahe bevorstehenden Ende entgegenzugehen; das Beten ist ihre einzige Vorbereitung" (H. Windisch)[2]. Die Liebe zueinander wird inniger, — ob nun der Gedanke ist: da sieht man die Fehler aneinander nicht mehr so kritisch an, oder: und je inniger die Liebe wird, desto mehr sühnt der Liebende eigene frühere Sünden damit — auf jeden Fall wird die Liebe inniger (8). Die Gastfreundschaft wird selbstverständlicher geleistet (9). Man ist dankbar für jede Gabe, die ein Bruder oder eine Schwester hat: treuer betätigen sie ihre Gabe in der Gemeinde, als Verwalter Gottes, nicht als Genies (10). Wem die Gabe des Lehrens, des Predigens zuteil ward: nun wisse er nichts mehr als Gottes Wort! Wem die Gabe der Diakonie zuteil ward: nun tue er nichts mehr als Gottes Erlösungswillen! So wird nun in allem Gott geehrt durch Jesus Christus (11). — Für uns Heutige ist das ein Spiegel; darin sehen wir, wie Christen wären, und könnten nicht anders sein, sobald das Ende drohend nahe läge. Aber nun ist das Ende immer nahe! Das heißt aber: so nahe ist Gott und Christus unserm Leben, wie die „eschatologische Ethik" es voraussetzt. Bleibt uns da schließlich etwas anderes als die eschatologische Ethik? Aber auch sie ist Hinweisung auf das „Indirekte", das „Unbetonte" des sittlichen Weges; denn alles „Betonte", alles „Direkte" kommt von Gott in Christus.

III. Die liturgische Einheit. Zwischen Himmelfahrt und Pfingsten kommt das merkwürdige liturgische Gebilde dieses Sonntags Exaudi. Man schnitt vom Evangelium die Bezugnahme auf die „Juden", wenigstens in den Worten vom Parakleten, ab; ebenso von der Epistel die Bezugnahme auf das nahegekommene Ende aller Dinge. So erhielt man eine leidlich in die Gegenwart passende moralische Epistel und ein Evangelium, das auf Pfingsten hinausweist und auf die Jüngerschaft nach Pfingsten. Ist es auch leidvoll, ein Jünger zu sein, es ist doch voll des Heiligen Geistes, es ist doch voll Güte, Liebe, Kraft und Gebet. Wir hingegen werden die ursprüngliche Lage von Epistel und Evangelium wieder herzustellen haben. Dann löst das Evangelium die schwere Frage: warum Auserwählung Gottes, wenn nachher die Auserwählten hassen, statt zu folgen? Und die Epistel: hart vor dem Ende aller Dinge — was soll man da tun? Beide Perikopen sind dann nicht mehr einfach „modern", sondern richten unsere Blicke auf das Damals hin — aber nur, um dann um so kantiger in unsere Gegenwart hereinzubrechen. Was ist es mit uns im Angesichte dieser Perikopen?

---

[1]) Handbuch 15 zu I Petr 4 7.
[2]) Handbuch 15 zu I Petr 4 7.

PFINGSTEN I

I. Evangelium: Jo 14 23—31. Es ist Pfingsten, da man diese Perikope liest — und es steigt aus diesen Worten ein Getümmel christlicher Gewalten, der ganze Reichtum der Großtaten Gottes in Christo, daß man nicht weiß, wohin man zuerst blicken soll. Der Vater; Christus; die Seinen; das Wort; der Tröster; der Friede; die Offenbarung; das Wohnen Gottes bei den Seinen; der Hingang zum Vater; die Gebote; die Liebe; die Wiederkunft Christi. Aber auch das Gegenstück: die Welt; der Fürst dieser Welt; der Schrecken und die Furcht; Nichtkennen; Nichtlieben; Nichtgehorchen; das Kreuz. Zweifellos alles von Jesus einst angedeutet, vorausgesagt, von den Jüngern nicht verstanden, aber verstanden und gepredigt nach der Verherrlichung des Herrn (25. 26). So konnte auch erst ein Jo das alles so in Zusammenhang bringen und den Meister das sagen lassen vor dem Gang in den Tod. Aber es ist richtig gesagt (29). Ordnen wir nun den Inhalt dieser pfingstlichen Perikope nach dem Prinzip: ein Christ sein heißt das Pneuma haben, heißt „in Christo“ sein, heißt vom Vater geliebt werden — so erhalten wir folgende Aufstellung: es ist ein Geheimnis, warum der Christus Gottes nicht allen Menschen kund ist, sondern bloß einigen, seiner Gemeinde (22). Dieses Geheimnis kann man nicht lösen. Aber von der christlichen Gemeinde aus gesehen, erkennt man einiges, nämlich: wir Christen lieben Christus, nicht sentimental, sondern indem wir uns an seine Worte halten, sie als verpflichtend für uns hinnehmen und ihnen nachgehen. Und indem wir so zu den Worten Christi und zu Christus selbst stehen (23. 24 b), wissen wir: es liebt uns Gott selbst; Christus und Gott sind bei uns und in uns (23). Daß Gott uns liebt, und Christus und Gott bei uns und in uns wohnen, das geschieht (und wird uns gewiß) durch den Heiligen Geist, den der Vater sandte im Namen Christi (26). Das ist der Friede Jesu Christi (27), der Schrecken und Furcht überwindet (27); auch den Schrecken und die Furcht der Christenheit, die äußerlich wie verwaist ohne ihren Christus leben muß, — denn ihr Jesus ist ja beim Vater und wird vom Vater her wiederkommen; „beim Vater“, „vom Vater“, darin liegt Christi erlösende Allmacht, denn der Vater ist es, von welchem der Erlöser alles nimmt (28). Darum kein Schrecken, sondern Friede (29) in den Hütten und Herzen der Christen. Konnte doch sogar das Kreuz den Erlöser nicht in die Unerlöstheit stoßen (30. 31), es wurde nur Christi Gehorsam gegen den Vater um so deutlicher (31). So viel erkennt man an dem Geheimnis von der christlichen Gemeinde aus, und man ist dankbar und fröhlich und im Frieden. Freilich, auch das liegt daneben: es gibt solche, die halten sich nicht an Christi Worte, die lieben ihn also nicht, die liebt also der Vater nicht (24), sie haben den Tröster nicht, haben nur den Frieden, „den die Welt gibt“ (26. 27), an ihnen hat der Fürst dieser Welt seinen Anteil (30), sie sind „die Welt“ — aber das mußten auch sie durch die Kreuzigung Christi erfahren: Jesus liebt den Vater und ist ihm gehorsam gewesen bis zum Tode (31); und darin liegt vielleicht eine Hoffnung!

Anmerkung. In v. 30 ist das „viele“ zu streichen (Handbuch 6 zu Jo 14 30).

II. Epistel: Act 2 1—13. Vor allem gilt es hier, an der Hand des Griechischen (oder der Übersetzung von Preuschen)[1] sich einen gesicherten Text zu schaffen. Sodann ist not, die kritische Lage der Erzählung zu studieren. Die Schwächen dieser Erzählung liegen im folgenden: 1. es scheint das Zungenreden gemeint zu sein; was aber erzählt wird, ist ein Sprechen in fremden Sprachen (oder doch ein Verstandenwerden in fremden Sprachen); 2. die aufgeführten Sprachen wurden von diesen Juden gar nicht gesprochen, in den Städten der Diaspora sprachen sie griechisch; 3. der Eindruck, sie seien voll des süßen Weines, deutet dann doch wieder nicht auf ein Sprechen in fremden Sprachen, sondern auf das Lallen der Glossolalie; 4. warum werden, wenn die Geschichte in Jerusalem spielt, auch noch die „in Judäa" (9) genannt? 5. Es bleibt in der Schwebe, ob die Versammelten (1), die Hundertzwanzig (15) oder die Zwölf oder überhaupt eine andere Schar (etwa die Fünfhundert von I Cor 15 6?) sind; 6. wo kommt (6) plötzlich die Menge her? 7. Es bleibt auch in der Schwebe, ob die Versammlung im Tempel zu Jerusalem, in einem Hause in Jerusalem oder außerhalb Jerusalems zu denken sei. Diese sämtlichen Schwierigkeiten würden mit einem Schlage behoben sein (allerdings wäre damit auch unsere Perikope aus den Angeln gehoben!), wenn der Verfasser der Act hier eine Erzählung registrierte, die für alle Geistsendungen der Urzeit einen Punkt willkürlich festlegte, nämlich das jüdische Pfingsten, und nun von dem christlichen Pfingsten, der Geistsendung durch Christus, dasselbe erzählte, was der Talmud Pesachim 68 b von dem jüdischen Pfingsten als einem Fest der Gesetzgebung erzählte[2]; nämlich der Gesetzgebung am Sinai, von welcher Philo[3] das „Geräusch" und das „Feuer" berichtet, IV Esr 3 18—19 die Anwesenheit eines zahlreichen Engelchors[4]; Schemoth Rabba 88 c die Verkündigung in siebzig Sprachen der siebzig Völker der Welt und die Teilung der göttlichen Stimme zuerst in sieben, dann in siebzig Sprachen[4] zu melden weiß. Aber Erklärungen, die alle Schwierigkeiten aus der Welt schaffen, sind verdächtig. Darüber kommt man nicht hinweg, daß wir in Act 2 1—13 eine Erzählung vor uns haben, die man zur Zeit des Verfassers der Act offenbar für ganz zuverlässig hielt. Daß diese Erzählung Schwächen genug aufweist, spricht eher für sie als gegen sie. Natürlich war sie durch vielerlei Leute vielfach erzählt worden; sie weist die Narben vieler Verwundungen auf. Aber sie will deutlich melden: unter den vielen Geistsendungen, die die Act selbst berichten, war eine am jüdischen Pfingsten besonders gemeindegründend. Die Christenheit führte den Hauptstoß, den die christliche Bewegung nach vorwärts erfuhr, auf diese Geistsendung, auf dieses Pfingsten zurück. Natürlich können wir sagen, es müsse anders gewesen sein. Die Frage ist aber die, ob wir nicht besser tun, hier unsere Meinung der Meinung der alten Christenheit unterzuordnen. An und für sich ist wahrscheinlich, daß die Gemeinde in Jerusalem den größten Zulauf zu einer Zeit bekam, in welcher ein Fest viele Juden und Proselyten nach Jerusalem führte. Damit sind die kritischen Punkte

[1]) Handbuch 7 zu Act 2 1—13.
[2]) H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, 1903, S. 180.
[3]) Siehe Handbuch 7 Exkurs nach Act 2 13.
[4]) Siehe Handbuch 21 (Bousset) S. 120 f.

nicht erledigt, aber sie werden zu untergeordneten Fragen; das Corpus unserer Perikope wird durch sie nicht zum Leichnam. Auch die kritischen Punkte sprechen schließlich einmütig aus: viele kamen durch die sonderbaren Vorgänge, mögen sie nun gewesen sein, welche sie wollen, zur Überzeugung: Jesus von Nazareth ist der Christus. Speziell die Ansicht (von Dobschütz'), es handle sich um die Fünfhundert von I Cor 15 6, kann nicht damit abgetan werden, daß man sagt: es sei keine Rede von einer Christuserscheinung [1]; denn Act 2 33 führt die Pfingstsache ausdrücklich auf Christus selbst zurück: „nachdem er nun durch die Rechte Gottes erhöht ist und die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hat, hat er das ausgegossen, was ihr hört und sehet."

III. Die liturgische Einheit. „Pfingsten", ἡ πεντηκοστή, hieß zur Zeit des Tertullian [2] und Origenes [3] die ganze österliche Freudenzeit, beginnend mit dem Ostertage, endigend mit dem 50. Tage nach Ostern; in diesen Freudenwochen durfte nicht gefastet werden, man betete stehend, man sang das Halleluja als das zu dieser Zeit gehörende Festlied. Die Freude war so übergroß, daß man sich rein menschlich dessen nicht für würdig hielt: so führte man eine Fastenzeit ein, die sich nachher an die Freudenzeit anschloß [4]. Dieser Freude entspricht heute noch die evangelische Perikope mit ihrem Getümmel christlicher Gewalten, aber auch die epistolische Perikope mit dem Brausen, dem Feuer, dem Lallen, also den Begleitumständen; die Hauptsache spricht das Evangelium aus, die Epistel bringt die Begleitmusik.

PFINGSTEN II

I. Evangelium: Jo 3 16—21. Vom Heiligen Geist ist hier kein Wort gesagt, aber von der Sendung des eingeborenen Sohnes durch den Vater redet das ganze Stück, nicht nur v. 16 und 17. Ob es der Sohn ist, der vom Vater gesandt wird, oder der Heilige Geist, der vom Sohne gesandt wird und vom Vater ausgeht: immer ist es die rettende Gottheit, die uns heimsucht. Die „Liebe Gottes zur Welt" (16) stürmt in diesen Sendungen heran. Es gibt kein Pfingsten ohne den Sohn und keinen Sohn ohne den Vater. Und wer „Liebe Gottes zur Welt" sagt, der hat damit den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist genannt. Und hat den Glauben genannt, der durch die Sendung in den Menschen entsteht (16). Und hat das ewige Leben genannt, welches im Glauben uns erfaßt hat (16). Und hat zu allem Verlorengehen „Nein" gesagt (16). Und hat alles Gericht abgetan (17. 18). Aber die rettende Liebe Gottes zur Welt hat einen Schatten: wie kommt es, daß diese rettende Liebe durch den Sohn und den Heiligen Geist nicht in allen Menschen, nicht in der ganzen Welt Glauben schafft? Wie kommt es, daß es nicht bloß „Welt" gibt, welche in die rettende Liebe Gottes, in den Glauben, getaucht ist, sondern auch „Welt" im Sinne der Verlorenheit? Wie kommt es, daß die unendlichen Freudenworte von v. 16 und 17 nun doch eine Einschränkung

[1]) Handbuch 7 Exkurs nach Act 2 13.
[2]) De idolatr. 14.
[3]) Contra Cels. VIII 22.
[4]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, S. 155 ff.

erfahren? Kann man denn unendliche Freudenworte nachher wieder einschränken? Es liegt in diesem Evangelium keine Lösung dieser Fragen. Es wird die Freudenbotschaft verkündet für diejenigen, welche glauben. Wer nicht glaubt, dem gilt die Freudenbotschaft nicht. Für den ist nach wie vor das Gericht da (18. 19); ja das Gericht ist schon vorbei für ihn, mit dem Nichtglauben ist schon alles entschieden (19). Ob das „Gericht" hier als „Scheidung" gemeint ist oder als „Verurteilung" — die Traurigkeit und Verzweiflung hat das letzte Wort, denn auch die „Scheidung" bedeutet: geschieden von der Gemeinde der Geretteten. Wir haben hier wahrhaftig die „doppelte Prädestination", die zum Leben und die zum Verderben. Gepredigt noch dazu denjenigen, die gerettet werden wollen! Das Freudenpfingsten wird zum Gewitter der Rache an den „Anderen". Die frohe Botschaft zur Unheilsbotschaft — für die Anderen. — Es gibt eben zweierlei Menschen: solche, welche Christum als den Retter spürten, begrüßten, festhielten und festhalten — und solche, welche ihn ablehnten.

Soweit stimmt die Sache; aber das, was nun folgt, stimmt unseres Erachtens nicht: die einen hängten sich an Christus, weil sie gute Werke, Werke des Lichtes, taten, so suchten sie das Licht, und Christus war das Licht (19. 21); die anderen mißkannten Christus, weil sie Böses taten, Werke der Finsternis, darum sahen sie das Licht nicht, sahen Christus nicht, konnten ihn nicht sehen (19. 20). War denn Christus nicht zu Sündern gekommen? Aber freilich nicht alle ließen sich retten, nicht alle lassen sich retten! Und es ist doch so leicht, das eigene Elend zu erkennen und zu bekennen und alle Hoffnung auf Christus zu werfen. Aber warum lassen sich die einen retten, die anderen nicht? Warum lieben die einen die Finsternis, die andern das Licht? Warum hat die „Liebe Gottes zur Welt" Schranken? Sie hat keine Schranken! Die ganze Ausführung v. 18b—20 ist eine Konstatierung hic et nunc, und keine Lösung des Problems; sie will bloß besagen, was ohnehin vor jedermanns Augen liegt: einige glaubten an Christus, viele nicht. Die glauben, sind im Licht, und ihre Werke sind auch licht und gut; die nicht glauben, sind in der Finsternis, und ihre Werke auch. Dann ist aber nur scheinbar die doppelte Prädestination hier im Spiele; in Wirklichkeit spricht nur die Freude der Glaubenden: wir sind gerettet, wir sind im Lichte, wir glauben, wir sind bei Christus, wir sind in der Liebe des Vaters, wir haben den Heiligen Geist. Der Blick auf die „Anderen" will diese nicht verdammen, sondern nur Christus als das Zentrum der „Welt" hinstellen: um ihn dreht sich alles (wer nicht, der nicht, aber man denke nicht daran, sondern an Christus und die Seinigen). So hätten wir das, was bei Paulus und Luther Prädestination ist, die Gewißheit der Rettung in Christo — aber nicht das Aburteilen über die „Anderen". Freilich kann man über die „Anderen" nicht reden, ohne den Schein dieses Aburteilens zu erwecken, aber diese „Anderen" gehören nicht zum Christus, also gehören sie, mit Luther gesprochen, zum verborgenen Gotte, zum dunklen Teile, zu dem Gebiete, über welches wir nichts wissen. Nur das wissen wir nach Luther über jenes dunkle Gebiet: wer ohne Christus dem Göttlichen sich nähert, der findet ein fressendes Feuer; darum wird der Schatten, die Nacht sichtbar, wo man nicht zu Christus hält. Aber weil die Perikope mit v. 21 den

Blick wieder auf „die bei Christus" zurückwendet, so war die Rede über „die nicht bei Christus" doch nur ein zitterndes Suchen in den Abgründen, ein Ruf: Kommt zu Christus! Und so haben wir eben doch eine Pfingstperikope.

II. Epistel: Act 10 42—48. Der Verfasser der Act arbeitet hier in sein Buch die Erzählung von einer Geistsendung ein. Diese Erzählung vermittelt uns die Erkenntnis: in der Urchristenheit wußte man um merkwürdige „Unregelmäßigkeiten"; nämlich der Geist fiel nicht bloß bei der Taufe auf die Täuflinge, oder nach der Taufe auf die Empfänger der Handauflegung, sondern einfach auch auf Heiden, die dem Bekenntnis zu Christus, unserm Retter, zuhörten! Das „Bekenntnis zu Christus" beginnt schon Act 10 39; hier wird es ganz trefflich in die Perikope vom Pfingstmontag übernommen, indem die letzten Sätze des „Bekenntnisses" (42. 43) als Einleitung zur „unregelmäßigen" Geistsendung benützt werden. Das Neue, was die v. 42. 43 bringen, heißt: und wir sind von ihm zu Aposteln (Predigern und Zeugen) aufgestellt, und wir predigen und zeugen für den großen gewaltigen Tag, da er wiederkommt; und wir nehmen das Zeugnis der Propheten auf: man kann gerettet werden, man wird gerettet durch Christus, wer an ihn glaubt, der hat Vergebung der Sünden! Das Hören auf dieses apostolische Zeugnis wird hier zum Mittel des Heiligen Geistes! Das Wort ist sakramental! Wiederum erkannte man die Wirkungen des Heiligen Geistes an der Glossolalie: und das Lallen der Heiden verstand man als Lobpreis Gottes wegen der Sendung des Christus! Damit ist alles gesagt. Die v. 47 und 48 klingen beinahe wie ein Anhang, welchen die Liebhaber des „Regelmäßigen" dazu machten. Aber sie brauchen kein Anhang zu sein. Gerade weil die Urchristenheit diese Geistsendung als „unregelmäßig" empfand, mußte sie dieselbe als göttliche Aufforderung zur Taufe empfinden. Wobei wieder ein anderes hervortritt: nach der Auffassung der Urgemeinde taufte nicht Petrus, sondern er ließ taufen! Vergleicht man das mit des Paulus Aussage I Cor 1 14—17, so wächst das Zutrauen zu den Act. Summa: der Geist kommt im Worte wie in der Taufe, wie er in der Handauflegung kommt; er kommt nicht *in nuda deitate*, sondern eingehüllt in die Worte und Taten der Menschen!

III. Die liturgische Einheit. Es ist wohl möglich, daß man die beiden Perikopen für den Pfingstmontag nicht bloß nach ihrem Pfingstcharakter ausgewählt hat, sondern auch wegen des „Richters der Lebendigen und Toten" in der Epistel und des „Gerichtes" im Evangelium. Daß man damit daneben griff, dürften die obigen Ausführungen gezeigt haben. Im Evangelium will nicht vom Gericht die Rede sein, sondern vom Gerettetsein durch Christus — und dasselbe besagt die Epistel womöglich noch schärfer: wer zu Christus kommt, der ist gerettet, ob Heide oder Jude oder sonst etwas. Die pfingstliche Note liegt deutlich nur in der Epistel vor; im Evangelium ist Christus der Träger alles dessen, was sonst dem Heiligen Geiste zugeteilt wird. Aber das ist eine gute Erinnerung daran, daß Pfingsten nicht vom Vater und Sohne wegführt, sondern daß wir im Heiligen Geist den Vater und Sohn und im Sohn den Vater haben.

TRINITATIS

I. Evangelium: Jo 3 1—15. Das Thema dieser Perikope ist nicht etwa Nikodemus, sondern die Neugeburt (Wiedergeburt) oder, da der Sinn des *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* auch d a s bedeuten kann, die Zeugung von oben. W. Bauer[1] leitet den Gedanken der „Z e u g u n g v o n o b e n" aus dem Heidentum ab; d. h.: der Gedanke stammt nicht von Jesus, sondern wurde ihm von Jo in den Mund gelegt, aus der Mysterienweisheit des 1. Jahrhunderts. Daß der Gedanke der „W i e d e r g e b u r t" oder „N e u g e b u r t" Jesus nicht ebenso fremd ist, erschließt Bauer aus Mt 18 3; aber Mt 18 3 bietet doch bloß einen Anklang an den Gedanken der „Wiedergeburt" oder „Neugeburt", und so habe Jesu eigenes Reden höchstens den Anstoß zur nachherigen Entstehung (oder etwa auch zur Entlehnung aus dem Mysterienwesen) geben können. An Paulus werde das ja ganz klar. Hier kann man einmal sehen, wie die kritische Theologie die Predigt nicht behindert, sondern unterstützt. Früher hätte man sicherlich aus der gezeichneten kritischen Sachlage den Schluß gezogen: also predigt nicht mehr von der „Wiedergeburt" und nicht mehr von der „Zeugung von oben", sie ist ein heidnisches Theologumenon, in das Christentum durch die Unvorsichtigkeit der Christen hineinverworren; säubert vielmehr das Christentum von solchen Zutaten! Oder aber man hätte Steine auf die kritische Theologie geworfen und gesagt: lehnt diese Kritik ab, wo kämen wir hin, wenn solche Zentralideen des Christentums wie „Wiedergeburt", „Zeugung von oben" heidnischen Ursprungs sein sollten! Hingegen heute wird man v o n d e r K r i t i k a u s argumentieren: nehmen wir den heidnischen Ursprung der beiden Gedanken (die ja dasselbe meinen!) aus der Hand der Kritik ruhig entgegen; und suchen wir a u ß e r h a l b der Ideengeschichte im T a t s ä c h l i c h e n den Punkt, der jene heidnischen Ideen angelockt haben kann. Auf diese Weise werden wir zweifellos auf die Hinrichtung Jesu hingeführt, wo gezeugtes und geborenes Leben dahinstarb, von da aber auf die Auferweckung Christi wo Neugeburt, Zeugung von oben sich auftat. Diese Tatsachen m u ß t e n in die Ideengeschichte verwoben werden, d. h. diese Tatsachen m u ß t e n die Erfüllung der Gedanken und Offenbarungen der M e n s c h h e i t sein, nicht bloß der Judenheit. Gab es nun in den Mysterien das Theologumenon von der „Zeugung von oben", der „Neugeburt", „Wiedergeburt", so waren es die Tatsachen der Hinrichtung und Auferweckung Jesu Christi, welche allein in jenes heidnische Schema hineinpaßten. Wer von den Anhängern Jesu Christi, des Auferstandenen, jene heidnischen Ideen antraf, der m u ß t e sie an den Auferstandenen binden. Nun war aber der Gekreuzigte auferstanden, „für uns zur Vergebung der Sünden" gekreuzigt worden und auferstanden, war nicht bloß s e l b s t verherrlicht, sondern u n s e r Herr geworden, so galt wie der Tod und die Auferstehung Jesu so auch das heidnische Theologumenon, nicht nur von Christus, sondern auch durch ihn von uns. Er hatte ja uns Sündern das Reich bringen wollen! Und das ging nach seiner Verherrlichung erst recht an, da er die Zeugen seiner Auferweckung zu „Aposteln"

---

[1]) Handbuch 6 zu Jo 3 3; vgl. H. Greßmann, Der Messias, S. 29 ff., und Handbuch 21 (Bousset) S. 227 f.

gemacht hatte. Mt 18 3 könnte zeigen, daß man nicht ohne ein Jesus-Wort das heidnische Theologumenon in Anspruch nahm. All das war natürlich erst möglich n a c h der Verherrlichung Jesu, nicht schon zu Lebzeiten Jesu; aber daß die Rede an Nikodemus n a c h der Verherrlichung Jesu in dieser zusammenfassenden Form komponiert sein w i l l, das enthüllt ja der v. 13: „und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist.“ Auch das „w i r“ in v. 11 deutet an, daß die Urchristenheit mitredet in dieser Rede Jesu. Trotzdem ist diese Rede mit Recht Jesus in den Mund gelegt, denn sein ist das Kreuz und die Auferstehung, sein ist die wirkliche Zeugung von oben und die Wiedergeburt, sein auch die Mitteilung der Zeugung von oben und der Wiedergeburt an die Christen; und Worten wie Mt 18 3 gibt diese Rede den breiteren Rahmen. Dazu kommt noch, daß die christliche Taufe in der Urchristenheit wirklich das wurde, was zu Lebzeiten Jesu das Hingehen zu Jesus, die Gefolgschaft, gewesen war: man war bei ihm, man war gerettet, man gehörte zu ihm und zu den Seinigen, man war „in Christo“. So mußte, wenn von „Zeugung von oben“ und von „Wiedergeburt“ gesprochen wurde, nicht bloß an Christus selbst, sein Sterben und Auferstehung, seine Worte, es mußte auch an die Taufe gedacht werden. Wir blicken durch diese Perikope hinein in die Sicherheit der Urchristenheit, gerettet zu sein, das Reich zu erhalten, wiedergeboren, von oben gezeugt zu sein: und wir sehen, wie die Urchristenheit das nicht zurückführt auf richtige, von Menschen erdachte Gedanken, sondern auf Christus selbst, ja auf Worte, die er während seines Erdenlebens gesprochen. Daß die Urchristenheit sich so etwas nicht vormachte, sondern aus sicheren Händen empfangen hatte, ist klar. Und so führt die Kritik nicht weg von dieser Perikope, sondern erst richtig hinein in ihren Gehalt.

Nun kann man die Perikope etwa so skizzieren: Ein Zwiegespräch zwischen Jesus und einem Mitgliede des Synedriums. Zeit: die Nacht. Gegenstand: die „Zeugung von oben“ oder die „Wiedergeburt“. Zuhörerschaft: die Urchristenheit. Einleitung: der Pharisäer spricht ein Lob auf Jesus aus, beinahe ein Bekenntnis, er nennt Jesus den „von Gott gekommenen Lehrer“ wegen der Wunder Jesu. — Zwischengedanke: So muß ja wohl jetzt das Reich kommen, das du verkündest (1 2). Jesus: Ja, es kommt, es ist schon gekommen, aber keiner wird es sehen, der nicht „von oben gezeugt“ ist, „wiedergeboren“ ist (3). Der Pharisäer: Man ist nur einmal ein Kind, nicht noch einmal, nicht zweimal (4). Jesus: Richte deine Gedanken nicht auf Mutter und Kind, sondern auf den Heiligen Geist und die christliche Taufe, dort findest du die „Zeugung von oben“, die „Wiedergeburt“ (5)! Mutter und Kind, das ist es nicht; der Heilige Geist, das ist es (6)! Stoße dich nicht an den Ausdrücken (7)! Auf die Sache kommt es an, auf den Heiligen Geist kommt es an, darauf kommt es an, daß einer vom Heiligen Geist in eine neue Richtung gerissen wird, so wie der Wind bläst und treibt — und es ist ganz gleich, kommt er da her, kommt er dort her, er bläst und reißt: so reißt der Heilige Geist einen hin, da ist er „von oben gezeugt“, „wiedergeboren“ (8). Der Pharisäer: Man müßte den Vorgang doch ganz genau kennen, sonst kann man es nicht wahrhaben (9). Jesus: Du Meister in Israel, du findest den Punkt nicht, wo die Wahrheit und Wirklichkeit der

„Zeugung von oben", der „Wiedergeburt", zutage liegt (10)? Chor der Christenheit: Sag ihm doch, o Jesus, wir wissen es, wir reden davon nicht als Getäuschte oder in Selbsttäuschung, wie er meint, sondern wir haben gesehen, wir bezeugen, was geschehen, denn wir haben dich gesehen, Jesus Christus, wir bezeugen dich, du unser Retter (11). Jesus: Du Nikodemus und alle deinesgleichen, ihr schüttelt schon die Köpfe, wenn ich, der ich es weiß, euch von „Wiedergeburt" und „Zeugung von oben", die hier auf Erden an Menschen geschieht, rede; wie würdet ihr erst die Köpfe schütteln, wenn ich von den Dingen Gottes reden wollte (12). Und doch könnte ich es. Der Chor der Urchristenheit: Denn du bist es allein, der vom Himmel kam, der zum Himmel fährt, du bist der Menschensohn, der im Himmel ist (13). Du bist erhöht worden zu unserem Heile, zuerst am Kreuze, nun in die Herrlichkeit Gottes hinein, wie einst Moses die Schlange aufrichtete (14). Zu unserem Heile: wer an dich glaubt, der ist gerettet — der ist wiedergeboren, der ist von oben gezeugt, der ist im Heiligen Geiste, der ist „in Christo" (15).

II. Epistel: Rm 11 33—36. Der Lobpreis auf Gottes Reichtum, Weisheit und Erkenntnis kommt aus dem Herzen des Paulus angesichts einer ganz bestimmten Wundertatsache: das auserwählte Volk Israel hatte Jesum verworfen und aller Auserwählung Unehre gemacht — aber das Versagen Israels wurde der Grund, warum Gott nun die Heiden erwählte und aus ihnen ein neues Volk Christi schuf — und auf diese Weise wird Gott nun schließlich auch Israel zu Christo bringen und die Auserwählung des Volkes wird doch nicht zuschanden werden. So reich ist Gott, so weise ist Gott, solche Erkenntnis hat Gott! Und Paulus durfte in diese Tiefe hineinschauen! Nun kann er nicht anders als anbeten. Und in seinem Gebete ist v. 33 Wort des Paulus selbst, 34 entnahm er Js 40 13, und 35 scheint aus Job 41 2 zu stammen[1], endlich ist 36 aus dem stoischen Pantheismus in die hellenistische Mystik, von dort in das griechische Judentum, von dort zu Paulus gekommen[1]. Da er Gottes Reichtum, Gottes Weisheit, Gottes Erkenntnis preist, greift er überallhin, um Worte zu finden, in die Bibel, in die „Welt", in das All.

III. Die liturgische Einheit. Das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit am 1. Sonntag nach Pfingsten führte erst das Mittelalter ein. Noch im 11. Jahrhundert erklärte es der Papst für überflüssig, da die heilige Dreifaltigkeit jeden Tag angebetet werde[2]; aber trotzdem wurde das Fest vielfach gefeiert. Endlich im 14. Jahrhundert kam es zur allgemeinen Einführung[3]. Die lutherische Kirche feierte das Fest durch den Gebrauch des Athanasianums, ja im Nachmittagsgottesdienste wurden alle drei Symbole verlesen und darüber gepredigt[4]. In Nördlingen gehörte das Fest nach den Kirchenordnungen von 1650 und 1676 zu den Festen „mit drei Predigten"[5]. Die lateinische Kirche hat aus der Zeit, da dieser Sonntag noch des Festes entbehrte, die Zählung der Sonntage „nach Pfingsten" beibehalten; in den lutherischen Kirchen wurde und wird „nach

---

[1]) Vgl. Handbuch 8 zu Rm 11 33—36.
[2]) Migne P. L. 151, 1019 — Micrologus Bernolds von Konstanz, siehe K. Kastner, Praktischer Brevierkommentar I, 1923, S. 264 f.
[3]) K. Kastner I S. 264.
[4]) P. Graff, S. 125. [5]) Graff S. 114.

Trinitatis" gezählt, ein Zeichen, wie hoch dieses Fest stand. Die Perikopen des Festes Trinitatis sind im heutigen römischen Missale Mt 28 18 ff. und Rm 11 33—36. Unsere evangelische Perikope Jo 3 1—15 muß aber die ältere sein, denn sie erscheint an unserem Tage unter den Perikopen Bedas (8. Jahrhundert)[1] und Burchards von Würzburg[2] (8. Jahrhundert). Man wird also sagen dürfen: sie ist die Perikope des Sonntags gewesen, als er noch nicht das Fest der Dreifaltigkeit war und wurde dann einfach übernommen, auch als man da und dort schon das Fest der Dreifaltigkeit an diesem Tage feierte. In der Tat paßt sie ausgezeichnet auf die Trinität: die „Zeugung von oben" oder die „Wiedergeburt" ist das Werk des Sohnes vom Vater durch den Heiligen Geist des Vaters und Sohnes. Die Epistel paßt deshalb, weil sie die Gottheit anbetet und deren Reichtum, Weisheit, Erkenntnis lobpreist, nachdem sie die Wege Gottes an den Auserwählten schaute.

1. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 16 19—31. So, wie die Perikope vor uns liegt, hat sie folgenden Inhalt: A war reich, kleidete sich standesgemäß, lebte standesgemäß, hatte das Paradies auf Erden. B (= Lazarus) war arm und häßlich anzusehen, tat aber das für einen Armen und Kranken einzig Richtige, nämlich er legte sich vor des Reichen Türe und bekam[3] dort almosenweise seinen Lebensunterhalt; daß er sich dabei von unreinen Hunden die Schwären ablecken lassen mußte, machte sein Los auch nicht schöner; kurz er hatte nicht das Paradies auf Erden. A starb, B starb. Nun erhielt B das Paradies im Jenseits, A die Hölle. Denn A hatte ja das Paradies auf Erden gehabt. Fünf Brüder von A lebten noch und hatten, da sie reich waren, ebenfalls das Paradies auf Erden; selbstverständlich, daß sie einst im Jenseits die Hölle bekommen würden. Der arme „A im Jenseits" lag nun auch vor der Türe des reichen „B im Jenseits", und so bat er um einen Wassertropfen von der Wasserquelle des Paradieses. Man dürfte annehmen, daß nun auch seine Bitte erfüllt würde, wie er selbst dem B auf Erden Almosen hatte reichen lassen. Aber nein, im Jenseits gibt es das nicht mehr: die Kluft ist zu groß, und die Gerechtigkeit zu streng. So verzichtete denn der nun arme A und gedachte seiner fünf Brüder auf Erden: wenn nur diese rechtzeitig darauf kommen, was ihnen im Jenseits bevorsteht! Am besten: B geht zu ihnen als Erscheinung, als erweckter Toter oder so etwas Ähnliches, und sagt ihnen die Dinge des Jenseits. Aber auch das gibt es nicht. Was ist, ist, und was sein wird, das wird sein. Immerhin: sie können es ja in der Bibel lesen, was ihnen bevorsteht (oder: was sie zu tun haben?). Hilft das nichts, so hilft auch eine Erscheinung oder Totenerweckung nichts.

Nach E. Klostermann[4] „soll anscheinend (das Material von c. 16) über die richtige Stellung zum irdischen Reichtum belehren". Klostermann meint damit: Lc habe diese Absicht gehabt, da er das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus mit dem vom ungerechten Haushalter verband. Über die

[1]) Beißel S. 118. [2]) Beißel S. 124.
[3]) Handbuch 5 zu Lc 16 21.
[4]) Handbuch 5 zu Lc 16 1—31.

Absicht Jesu, der wahrscheinlich die beiden Erzählungen bei verschiedenen Gelegenheiten erzählte, ist damit nichts ausgemacht. Aber der Weg zu einem Verständnis unserer Perikope ist damit gegeben. Wir haben zu fragen: 1. was will Lc mit unserer Perikope? 2. Kann man die Meinung Jesu erforschen? Welches war diese Meinung Jesu? Unsere Perikope gehört ebenso wie „Der verlorene Sohn" und „Der ungerechte Haushalter" zum Sondergut des Lc. Dieser Heidenchrist Lc ist gegen jüdischen Partikularismus, gegen den Reichtum und die Reichen, für die Sünder und Armen[1]. Wie Lc nun in c. 15 Worte Jesu zusammenstellt gegen die „Gerechten", für die „Sünder", so stellt er in c. 16 Geschichten Jesu zusammen gegen die Reichen, für die Armen. Dann muß im Sinn des Lc unsere Perikope als Drohung gegen die Reichen, als Verheißung für die Armen verstanden werden. „Die Reichen haben zwar das Paradies auf Erden, aber die Armen werden das Paradies im Jenseits bekommen, und da wird es den Reichen nicht bloß ärmlich, sondern geradezu höllisch ergehen." „Während auf Erden die Armen von den Reichen doch noch die Brosamen bekommen, werden die Reichen im Jenseits so arm daran sein, daß ihnen auch nicht ein Wassertropfen gespendet werden darf oder kann." „Auf Erden ging es nach dem Willen der Reichen, im Jenseits spielt ihr Wille keine Rolle mehr, auch dann nicht, wenn sie nichts mehr für sich wollen, aber doch für ihresgleichen auf die Erde hinübersorgen möchten." „Wenn ein Armer in das Paradies kommt, so hat er vorher auf der Erde sein Nichts gehabt und dazu die Bibel; für einen Reichen macht man auch keine eigene Art zurecht —, wenn er mit der Bibel nicht den Weg ins Paradies findet, so fände er ihn auch nicht durch Extraveranstaltungen; an solche denkt aber im Jenseits auch niemand." Das sind handfeste Grundsätze. Kein Zweifel, Lc hatte diese Grundsätze, und er nahm seelenruhig an, daß auch Jesus sie vertreten habe. Man kann diese Grundsätze zusammenfassen als einen „kommutativen Kommunismus auf transzendentaler Basis". Es ist gerade das, was die heutigen Kommunisten (und das Proletariat überhaupt) am Christentum ablehnen; und da sie darin das Ganze des Christentums erblicken, so lehnen sie das Christentum als solches ab. Es erscheint ihnen als eine Ideologie zugunsten der Reichen. Denn wenn die Armen erst im Jenseits das Paradies bekommen sollen, das die Reichen hier auf Erden in Händen zu haben scheinen, so ist das im Grunde kein Trost für die Armen, sobald sie einmal die Erde als die jetzt gegebene Stätte unserer Wirksamkeit und unseres Schicksals in den Mittelpunkt stellen und das Jenseits sich selbst überlassen. Die Reichen wiederum finden Mittel und Wege, reich zu bleiben, und doch auf das Paradies im Jenseits auch noch Anspruch zu erheben. So liegt in diesen lukanischen Grundsätzen das Dynamit zur Zerstörung des Christentums. Natürlich ist Christentum nicht bloß das, was mit unserer Perikope von Lc hingestellt sein will; aber auch schon wenn die lukanischen Grundsätze zum Christentum gehören, sind sie das Dynamit zum Untergang des Ganzen. Es ist nun aber nicht wahrscheinlich, daß Jesus diese Grundsätze vertreten hat. Der Beweis dafür sind die v. 10. 11. 12 unseres 16. Kapitels. Diese Verse hat Lc irgendwoher genommen

[1]) Siehe z. B. R. Knopf, Einführung in das NT[3], 1930, S. 115.

und hieher gestellt, ein Zeichen, daß er mindestens die Parabel vom ungerechten Haushalter nicht verstand. Denn in der Parabel vom ungerechten Haushalter wird dem Mammon zu Leibe gerückt, aber in den v. 10. 11. 12 wird er pfleglich behandelt! Wenn aber Lc hier versagte, so darf man es für die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus als wahrscheinlich annehmen, daß er auch da versagte. Sintemalen er zwischenhinein mit v. 15—18 auch nicht gerade der Deutlichkeit seiner Absichten dient. Nimmt man aber den „kommutativen Kommunismus auf transzendentaler Basis" aus unserer Perikope heraus, so bleibt als möglicher Zweck, den Jesus mit der Parabel verfolgte: a) Schilderung des Jenseits, b) Lob der Schrift als des genügenden Mittels zur Seligkeit. „Schilderung des Jenseits" dürfte nicht einfach die Absicht der Perikope sein. So wird Jesus mit dem Stück das Lob der Schrift haben verkünden wollen, etwa in dem Sinne: wer Moses und die Propheten hat, der hat den Weg, der braucht nichts anders. Allerdings wäre das deutlicher geschehen, wenn Lazarus nicht als Armer und Kranker, sondern als Schrift-Liebhaber geschildert worden wäre. Und so muß man wohl die Absicht Jesu so ausdrücken: Die Schriftgelehrten und Pharisäer rühmen sich der Schrift und finden doch nicht den Weg — die Ebionim und Anawim werden von den Schriftgelehrten und Pharisäern verachtet, aber gerade die Ebionim und Anawim finden den Weg (nämlich dadurch, daß sie zu Jesus kommen)[1]!

II. Epistel: I Jo 4 16 b—21. Im Hintergrunde steht Jesus. Durch ihn wissen wir und an ihm sehen wir, daß Gott die Liebe ist, nämlich in dem Doppelsinne: Gott ist Liebe in sich selbst und liebt uns (16). So versteht es sich von selbst, daß auch wir ihn lieben (19). Bleiben wir in dieser Liebe zu Gott, so sind wir in Gott, und Gott ist in uns (16). Haben wir diese Liebe zu Gott, so haben wir Freudigkeit am Tage des Endgerichtes und auch jetzt schon in der Welt, denn in der völligen Liebe ist keine Furcht mehr vorhanden (17. 18). Dann gleichen wir unserem Christus im Himmel[2]: er ist in der völligen Liebe, nämlich in der Ewigkeit. Wir sind in der völligen Liebe, allerdings in der Welt (17 b). Nur darf man in diesen Dingen nicht mit Phrasen spielen. Leicht kann einer sagen: ich liebe Gott, also gilt von mir alles, was v. 16—19 gesagt ist. Vielmehr gibt es eine Probe darauf, ob wir wirklich Gott lieben. Diese Probe besteht in der Bruderliebe; wer seinen Bruder haßt, der bilde sich nicht ein, Gott zu lieben (20); am Sichtbaren, eben am Bruder, muß sich der Liebesstand offenbaren, mit dem Unsichtbaren könnte man leicht Phantasien zum Opfer fallen. Woraus entnehmen wir aber das Recht, die Bruderliebe als Probe für die Liebe zu Gott aufzustellen? Daraus, daß Jesus gesagt hat: Gottes Liebe und Nächstenliebe gehören zusammen. Wer Gott liebt, der liebt auch den Bruder (21). — Es ist das große Problem der Ethik des Glaubens, das hier gelöst wird; wer glaubt, der liebt den Bruder; aus dem

[1]) Vgl. „Pastoraltheologie" 1930, Juliheft S. 177 ff. und S. 170 f. — Was die Bezeichnung der „armen Frommen" als „Anawim" anlangt, so ist da nicht alles sicher (vgl. G. Aicher, Lexikon für Theologie und Kirche I, Sp. 396: Der Versuch, sie als etwas von den Pharisäern Verschiedenes darzustellen, eine Großmacht, mißlingt); an unserer Sache ändert das nichts.

[2]) Handbuch 15 zu I Jo 4 17.

Glauben kommt die Tat am Nächsten. So drückt es die Reformation aus. Hier wird statt „Glaube" „Liebe zu Gott" gesagt, aber das gleiche gemeint, was die Reformation meinte. Und das Problem wird dadurch gelöst, daß die Liebe, die Gott zu uns hat, uns in Liebe zu Gott versetzt; diese unsere Liebe zu Gott aber, durch Gott selbst entflammt, trägt in sich die Flamme der Nächstenliebe. Daß diese durch Gott entflammte Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten in sich trägt, dafür wird kein natürlicher Zusammenhang in Rechnung gesetzt, sondern das Gebot Jesu, das Liebesgebot.

III. Die liturgische Einheit. Äußerlich gesehen dürfte diese Epistel „Von der Liebe" zum Evangelium „Von dem reichen Mann und armen Lazarus" gesetzt worden sein, weil in der Epistel das befohlen wird, was der reiche Mann hätte tun sollen. Aber da jenes Tun-Sollen des reichen Mannes nicht klar zutage liegt (hätte er den armen Lazarus reich machen sollen? Hätte er bloß den eigenen Reichtum zerstören und auch arm werden sollen?), so werden wir diesen Zusammenhang nicht annehmen können. Vielmehr stellt sich die Sache für uns so dar: die Schriftgelehrten und Pharisäer finden trotz ihrer Schriftkenntnis den Weg nicht, die Ebionim und Anawim finden ihn (bei Jesus, zu dem sie, aber nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, kommen!). — Die Epistel schildert nun diesen Weg: Liebe Gottes zu uns, unsere Liebe zu Gott, darin die Liebe zum Nächsten; und das alles verkündet und vorgelebt durch Jesus Christus.

Hier muß ein Wort gesagt werden über die Perikopen-Ordnung zwischen Pfingsten und 1. Advent. Vergleicht man das römische Meßbuch von heute mit unserer Perikopen-Ordnung für diese Sonntage, so ergibt sich eine durchgängige Übereinstimmung der epistolischen Perikopen in diesem Zeitraum — sobald man „1. Sonntag nach Trinitatis" setzt, wo Rom „1. Sonntag nach Pfingsten" hat! Also der Zeit nach sind 1. Sonntag nach Trinitatis und 1. Sonntag nach Pfingsten um eine Woche auseinander, aber liturgisch übernahm man die Perikopen-Ordnung epistolischer Art so, daß man auf den 1. bis 24. Sonntag nach Trinitatis diejenigen Episteln legte, welche Rom vom 1. bis 24. Sonntag nach Pfingsten hat. Mit einer einzigen Ausnahme: der 13. Sonntag nach Pfingsten hat in Rom zur Epistel Gal 3 16 ff, aber der 13. Sonntag nach Trinitatis besitzt als Epistel Rm 3 21—28 (allein durch Glauben!), welche Lesung das römische Meßbuch nie aufweist. Hingegen ganz anders steht die Sache mit der evangelischen Perikope (im Unterschied zur epistolischen). Behalten wir im Auge, daß liturgisch der 1. Sonntag nach Pfingsten (Rom) gleich ist dem 1. Sonntag nach Trinitatis (lutherisch), so bleiben für die ganze Zeit zwischen Pfingsten und 1. Advent bloß zwei Sonntage, an welchen (liturgisch gezählt) unsere Evangelien-Ordnung mit der des römischen Missale übereinstimmt, nämlich der 2. und 3. Sonntag (sei es nun „nach Pfingsten" oder „nach Trinitatis"). An allen übrigen Sonntagen herrscht zwischen Rom und uns Verschiedenheit des Evangeliums, eine Verschiedenheit also, welche nicht bloß damit zusammenhängt, daß wir die ganze Perikopen-Ordnung um einen Sonntag des Jahresdatums später beginnen als die Katholiken, sondern welche damit zusammenhängt, daß wir eine andere An-

ordnung der evangelischen Perikopen besitzen als Rom! Trotz dieser Verschiedenheit zeigt sich aber eine ganz auffällige Übereinstimmung, sobald man eine Tabelle der Evangelien des römischen Meßbuches vom 4. Sonntag nach Pfingsten bis zum 24. Sonntag nach Pfingsten und der Evangelien lutherischer Ordnung vom 5. Sonntag nach Trinitatis bis zum 25. Sonntag nach Trinitatis aufstellt: Rom liest das Evangelium am 4. Sonntag, welches wir am 5. Sonntag lesen, und so weiter bis zum 25. Sonntag nach Trinitatis! Wobei wieder eine (allerdings geringfügige) Ausnahme vorhanden ist, nämlich: was Rom am 6. Sonntag als Evangelium liest (Mc 8 1 ff.), das lesen wir nie, nehmen vielmehr am 7. Sonntag nicht das römische Evangelium, sondern Mt 9 35—38, welches wiederum Rom nie liest[1]. Aber das ist eine Ausnahme. Vom 4. Sonntag nach Pfingsten und vom 5. Sonntag nach Trinitatis stimmen die Evangelien so überein, daß Rom am 4. liest, was wir am 5. lesen. Hingegen was wir am 4. Sonntag als Evangelium lesen, das las Rom am 1.!

Die Sache bekommt dadurch ihre Wichtigkeit, daß unsere Evangelien-Ordnung vom 1. bis 25. Sonntag nach Trinitatis mit der des hohen Mittelalters übereinstimmt[2]. Rupert von Deutz[3] (und ähnlich Honorius von Autun, Duranti und andere)[4] liest am 1. der in Betracht kommenden Sonntage unsere lutherische Perikope Lc 16 19—31 (die man jetzt in Rom am Donnerstag nach dem Sonntag Reminiscere liest), am 4. Sonntag Lc 6 36 wie wir, und weiterhin die ganze Ordnung unserer Art. Demnach hat nicht das römische Missale von heute die Anordnung der Evangelien, wie sie das hohe Mittelalter hatte, sondern wir haben diese mittelalterliche Ordnung der evangelischen Perikopen bewahrt! Die Frage entsteht nun: ist unsere Evangelien-Ordnung nicht bloß die mittelalterliche, sondern war sie zugleich die römische Ordnung seit der Zeit[5], da es eine solche Perikopen-Ordnung für die Sonntage nach Pfingsten überhaupt gibt? Die Möglichkeit besteht, diese Frage zu bejahen; aber Sicherheit ist nicht zu gewinnen. Bis in das 9. Jahrhundert zurück herrscht unsere Evangelien-Ordnung[6]. Beißel sucht die römische Evangelien-Ordnung von heute trotzdem als die ursprünglichere anzusetzen, ist aber so gezwungen, den Päpsten Gelasius, Gregor dem Großen, Gregor II. und ihren Nachfolgern jene Änderungen zuzumuten[7], durch welche unsere Form dann entstand. Gewiß muß eine Änderung stattgefunden haben, entweder zu unserer Form hin oder von unserer Form weg; denn die Episteln stimmen ja noch. Kramp[8] führt einen Satz aus dem Rationale des Duranti (c. 6) an, um zu erweisen, daß die heutige römische Form das Ursprüngliche war: *in quibusdam tamen ecclesiis legitur hodie* (nämlich am 1. Sonntage!) *evangelium „Estote*

[1]) Aber in der von Veit Dietrich herausgegebenen „Hauspostille" las man auf lutherischer Seite richtig Mc 8 1—9 am 7. Sonntag.

[2]) Vgl. J. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich II, 1923, S. 143 ff.

[3]) De divinis officiis, Migne P.L. 170, 315.

[4]) Siehe die Tabellen bei Beißel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, 1907.

[5]) Die nähere Bestimmung dieser Zeit ist heute noch unmöglich.

[6]) Beißel S. 163.

[7]) Beißel S. 196.

[8]) Kramp, Meßliturgie II S. 152 f.

misericordes" (= Lc 6 36). Gewiß hatten die *quaedam ecclesiae* den heutigen römischen Brauch; aber ob sie solchen Brauch hatten, weil sie das Uralte richtig bewahrt, oder aber weil sie das Uralte nicht richtig bewahrt, sondern Privatänderungen zugänglich gewesen waren, das steht dahin. Kramp weiß aber die *quasdam ecclesias* dadurch zu Bewahrern des Uralten zu stempeln, daß er mit Beißel behauptet [1]: Lc 6 36 findet sich am 1. Sonntag gerade in den Evangelienbüchern, „welche zu Rom und im fränkischen Reiche vom 8. bis 10. Jahrhundert von den höchsten Autoritäten benützt wurden". Aber gibt das wirklich den Ausschlag? So darf man zusammenfassen: welches die ursprüngliche Evangelien-Ordnung war, die heutige römische oder die unsrige, das ist noch lange nicht klar. Wahrscheinlicher ist unsere Ordnung die ursprünglich römische und die heutige römische nur eine Abänderung dieser ursprünglichen [2]; vielleicht aber ist doch die heutige römische die ursprünglich römische und die unsrige die große Abänderung, welche Frankreich und Deutschland vollzogen. Einige Klarheit darüber könnte die Erforschung der alten Epistolarien bringen.

Die ganze Frage spitzt sich für unsere Arbeit so zu: haben wir ein Recht, die Zusammenordnung von Epistel und Evangelien an jedem dieser Sonntage für sinngemäß zu halten? Wußte der Autor dieser Zusammenordnung, warum er Epistel und Evangelien zusammenordnete? Gibt es also eine „liturgische Einheit", nicht bloß an den Festtagen, sondern auch an den Sonntagen nach Pfingsten und Trinitatis? Aber auch wenn unsere Ordnung nicht die ursprüngliche wäre, so könnte man immer noch fragen: hat vielleicht die große Änderung, welche (dann) zu unserer Ordnung führte, stattgefunden, um Epistel und Evangelien einigermaßen zusammenzustimmen [3]? Wir werden gut tun, einen liturgischen Zusammenhang zu suchen und erst, wenn wir an keinem Sonntage einen solchen finden, auf Verwirrung, Änderung und Nicht-Ursprünglichkeit zu erkennen.

Für die letzten Sonntage des Kirchenjahres reichte aber die Ordnung des römischen Meßbuches nicht aus; hier mußte die reformatorische Kirche selbständig ein Neues schaffen. Rom zählt bloß 24 Sonntage nach Pfingsten und nennt den 24. die *ultima post Pentecosten*. Doch kommen natürlich auch für Rom die Sonntage zwischen dem 24. und dem 1. Advent in Betracht; aber hier liest Rom die Messen der nach Epiphanias ausgefallenen Sonntage, also derjenigen Sonntage nach Epiphanias, welche wegen der Verkürzung der Epiphaniaszeit im betreffenden Jahre nicht an die Reihe kamen. Hingegen die

---

[1]) Kramp, Meßliturgie II S. 154; Beißel S. 159. Zu bedenken bleibt allerdings, was O. Heiming „die oft gewaltsamen Romanisierungs- und Uniformierungsbestrebungen der Karolinger, insbesondere Karls des Großen" nennt; siehe Jahrb. f. Liturgiewiss., VII. Bd. (1927) S. 142.

[2]) Die von Alban Dold im Jahrb. f. Liturgiewiss. VI (1926) S. 41—53 hergestellten Tabellen „Sonn- und Stationsfasttagsperikopen in der Zeit nach Pfingsten", wollen den Weg bis zum Comes der alten Kirche, bis in die Zeit des Hieronymus zurück bahnen. — Die Doldschen Perikopen sind aber die lutherischen von Trinitatis bis zum 24. Sonntag! (Am 7. Sonntag Mc 8 1—9, wie in der Hauspostille; nur am 13. Sonntag ist die Epistel auf lutherischer Seite Rm 3 21—28.)

[3]) Die Änderung könnte natürlich auch zugunsten der Meßgebete stattgefunden haben, aber man wird besonderen Nachdruck auf die Lesungen selbst und ihre Zusammenstimmung legen dürfen.

lutherische Kirche setzte zwar der Ordnung gemäß am 25. Sonntag nach Trinitatis das Evangelium Mt 24 15–28 an (welches Rom am 24. Sonntag liest), konnte aber aus dem römischen Meßbuch keine Epistel übernehmen, sondern fügte I Th 4 13–18 neu ein (welches Stück im römischen Meßbuch nicht vorkommt). Der 26. Sonntag nach Trinitatis mußte ganz neu eingerichtet werden mit II Th 1 3–10 (dem römischen Meßbuch unbekannt) und Mt 25 31–46 (das liest Rom am Montag nach Invocavit); ebenso der 27. Sonntag nach Trinitatis, welcher in II Petr 3 3–14 eine Epistel (II Petr kommt im römischen Meßbuch nicht vor) und in Mt 25 1–13 (dem römischen Meßbuch unbekannt) ein Evangelium erhielt.

Im übrigen wurden die Perikopen der katholischen Kirche in der lutherischen Kirche hauptsächlich durch die Postillen Luthers heimisch. Und so ist es gekommen, daß auch die lutherische Kirche im Perikopen-Wesen schließlich zurückgeht auf das „sog. römische Lektionar, dem Pippin und Karl der Große in ihrem Reich Geltung und Verbreitung verschafften“ [1].

Demnach hat es immerhin Sinn, die „liturgische Einheit“ von Epistel und Evangelium jedes Sonntags zu suchen. Ausgeschlossen scheint aber eine wirkliche Einheit der ganzen Perikopen-Reihe als solcher oder auch nur der der Evangelien-Reihe als solcher. Vielleicht wählte der Autor [2] dieser Reihen „beliebige schöne Stücke“ aus; wenigstens bekommt man diesen Eindruck, wenn man beachtet, daß vom 1. bis 16. (1. bis 17.) Sonntag hauptsächlich Lc, vom 17. (18.) bis 24. (27.) Sonntag hauptsächlich Mt an die Reihe kommt, Mc nur am 6. (7.; aber heute nicht mehr) und 11. (12.) Sonntag, Jo nur am 20. (21.) Sonntag.

2. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 14 16–24. Folgendes ist der Betonung wert: als es immer deutlicher wurde, daß das offizielle Judentum sich der messianischen Forderung Jesu versage, da zweifelte Jesus dennoch keinen Augenblick an der Göttlichkeit der eigenen Sache, sondern begann die Katastrophe des Judenvolkes in Aussicht zu nehmen; und nicht bloß das, sondern auch die Möglichkeit eines ganz anderen Volkes Gottes ins Auge zu fassen. Welch ungeheure Umstellungskraft — wirklich ein Gehorsam bis zum Tode — damit gegeben sein mußte, können wir kaum noch ahnen, da wir die Größe „auserwähltes Volk“ in ihrem ganzen Glanze nicht mehr nachzuempfinden vermögen. Geladene, die nicht kommen, Ungeladene — und was für Volk! — an Stelle der Geladenen: so geht also Gottes Verheißung aus! Es liegt in dieser Perikope vom „großen Abendmahl“ wirklich etwas vom Staunen des Adels über die Schneider und Handschuhmacher, die nun auch etwas sind, nicht bloß sein wollen, sondern in aller Ehre sein dürfen. Letzter Gedanke bleibt doch immer der: und es hätte

---

[1]) RGG ² IV Sp. 1066 (Faber).

[2]) Kramp, Meßliturgie II S. 157: Es handelt sich nicht um eine einheitliche Schöpfung in dem Sinne, daß ein Verfasser das Ganze und seine Teile neu geschaffen hätte. Es kommen Bearbeiter (oder ein Bearbeiter) in Frage. Kramp denkt an Grimoldus oder Alkuin. Unter dieser Voraussetzung sucht Kramp eine Art Sinn-Einheit der ganzen Reihe zu statuieren, aber ohne Durchschlagskraft.

nicht sein sollen, und es hätte anders sein müssen! Die andern sind nun doch einmal die Geladenen und ihre Entschuldigungen sind gut — wenn es sich nur nicht um die Peripetie der höchsten und entscheidenden Gottesforderung gerade in Jesus handeln würde! Und die Nicht-Geladenen sind ja gar nicht zu vergleichen mit den Geladenen, man kann von ihnen nicht anders reden als von Armen, Krüppeln, Lahmen, Blinden auf den Landstraßen und an den Zäunen, und wenn man sie bloß mit den Straßen und Gassen der Stadt selbst in Verbindung bringt, so ist das schon eine gewisse Auslese. Aber da sie nun einmal die Peripetie der höchsten und entscheidenden Gottesforderung gerade in Jesus an die Ehrentafel Gottes bringt — so schweig stille, mein Herz, beuge dich und bete an den Willen des geheimnisvollen Gottes! Ja, liebe geradezu diese Neuen! Nur eines darfst du noch: geh hin und erzähle den ehemals Geladenen in aller Bitterkeit der Enttäuschung eine Geschichte, daß ihnen die Ohren schmerzen; und drohe ihnen am Schlusse der Geschichte; vielleicht daß doch noch ... Aber Gottes Wille geschehe.

In der Rolle des Knechtes in der Geschichte sah sich Jesus selbst. Dadurch wird so deutlich als möglich die Gottgesandtheit, Gottdurchherrschtheit, Gottbesessenheit der Sache Jesu kundgetan. Sie ist dermaßen Gottes Sache, wirklich Gottes Sache, daß man am besten tut, Jesus einmal ganz in der Rolle eines Hochzeitladers zu sehen. Die Einladung in v. 16 ist aber die Auserwählung von jeher; erst die Einladung von v. 17—23 ist das Wort und Werk des wandernden Jesus. Das „Kommt, es ist alles bereit“ (17b) deutet darauf hin: „Erwählte von jeher, Diener Gottes, Volk Gottes, lange harrtet ihr, prophezeitet ihr, opfertet und betetet ihr — aber nun ist die Stunde gekommen, nun beginnt das Fest, nun gilt es.“ Die Entschuldigungen (18—20) besagen: sie wollen nichts von einer Entscheidung wissen, sie wollen, daß die Vorbereitungszeit immer weiter gehe, es paßt ihnen ganz gut so, wie es ist. Der Zorn des Hausherrn (21) weist darauf hin, daß eine Erwählung zertrümmert wird, ein Gottgewolltes kraftlos dahinsinkt, aber in der Weise, daß die dafür bestimmte Kraft Gottes sich nun anderswohin wendet. Gott siegt immer. Wehe seinen Lieblingen, die sich ihm gegenüber behaupten wollen (24)! Wenn Jesus tatsächlich selbst schon die Zweiteilung „auf den städtischen Straßen — auf den Landstraßen und an den Zäunen“ gemacht hat, so stimmt das mit anderen Worten überein, die seinen gelegentlichen Blick auch auf die Heidenwelt hin erweisen (Mt 21 43; Lc 13 29).

In der Zeit des Lc mußte aber das Verständnis dieser Perikope in einer Art neu werden. Denn nun lag auf den Heidenchristen (und den Judenchristen, die aus den Anawin stammten) die ganze Herrlichkeit des neuen Volkes Gottes — unverdient, unvorbereitet. So selbstverständlich es das offizielle Judentum angesehen hätte, das Volk des Reiches zu sein, so selbstverständlich wäre es dem neuen Volke gewesen, es nicht zu sein. Nun waren sie es aber, und glaubten fest daran, nicht als an eine Theorie, sondern als an die neue Wirklichkeit in Gottes Kraft: aber auf ein Streichholz baut man keinen Palast, es fehlte der Grund, die Sicherheit des „wir natürlich, natürlich wir“. Diese Sicherheit konnte nur ersetzt werden durch den Blick auf Jesus hin. So war diese Perikope nunmehr wie ein Dokument der Berechtigung; Jesus

hat es so erzählt, vorausgesehen, also gewollt! Immer noch stand die Auserwählung des Volkes Israel riesengroß vor den Augen der Christenheit — aber Jesus war noch größer. Dennoch kamen dem neuen Volke Gottes angesichts jener umgestürzten Auserwählung des Volkes Israel Gedanken in der Richtung: sollte auch unsere Auserwählung einst so enden? Wenigstens kann man das herauslesen aus Rm 11 20—22. Diesen Gedanken nahm Luther auf in der berühmten Stelle vom „Platzregen" (WA 15 32) — und er müßte heute ein sehr aktueller Gedanke sein. Es bleibt wirklich kein Grund, an unsere Auserwählung zu glauben — als der Blick auf Jesus Christus.

II. Epistel: I Jo 3 13—18. Diese Ermahnung zur Bruderliebe unterscheidet sich dadurch von der bei uns üblichen Art, daß sie zuerst die Menschheit einteilt in Kinder Gottes und in Kinder des Teufels (vgl. v. 2 und 8). Wie es bei den Kindern des Teufels selbstverständlich ist, daß sie einander hassen und erst recht die Kinder Gottes hassen (13), so herrscht bei den Kindern Gottes die Selbstverständlichkeit der Liebe (14). Also nicht eine Moralpredigt ohne Umstände, sondern eine Anwendung der durch Christus geschaffenen Kindschaft-Herrlichkeit. Wenn aber nun diese „Kindschaft" nichts anderes ist als ein von der Urchristenheit dem Hellenismus entlehnter Paganismus[1]? Muß man dann nicht unsere „schlechthinige" Moralpredigt loben, welche solche Paganismen entfernt hat und sich auf die reine Größe der sittlichen Forderung stützt? Nein; sondern man muß bedenken, daß im Falle der hellenistischen Herkunft dieses Kindschafts-Gedankens noch die Frage offen bleibt: wieso denn die Christen in die Lage kamen, einen solchen Paganismus haben zu wollen? Die Christen müssen doch eine Bezeichnung, ja eine Idee für etwas bei ihnen zweifellos Vorhandenes gesucht haben, und dies zweifellos bei ihnen Vorhandene kann man benennen, wie man will: zweifellos besteht das Christentum und bestand von Anfang an nicht bloß aus der Erwartung zukünftiger Herrlichkeit, sondern ebenso aus dem Besitze der Erstlinge dieser Herrlichkeit; ob man sagte: wir sind schon „in Christo", oder ob man es anders aussprach, etwa so: „wir sind Kinder Gottes" — für die Sache macht es nichts aus. Hans Emil Weber[2] bringt es auf die Formel: nicht bloß Eschatologie, sondern auch Mystik, nämlich nicht selbstherrliche Mystik, sondern Mystik des Glaubens; dabei versteht er unter Glaubensmystik eben das, was unsereinem als „Besitzer-Christentum"[3] längst auffiel, die Tatsache nämlich, daß die Christen zwar in die Zukunft schauen, aber durch vielerlei Zeichen und Ausdrücke zu erkennen geben: wir haben es schon, wenn wir es auch noch nicht ganz haben (wofür ein schönes Beispiel der v. 2 unseres Kapitels ist).

Ist das klar, so spendet diese Perikope erst ganz ihren wirklichen Inhalt. Derselbe ist weniger moralisierend als phänomenologisch. *Agere sequitur esse*, sagt die Scholastik. Nun also: das *Esse* der Kinder Gottes ist so beschaffen, daß es als sein ihm eigentümliches *agere* gerade die Liebe zu den Brüdern hat.

---

[1]) Handbuch 15 zu I Jo 3 9 (Exkurs zu „Gotteszeugung").

[2]) Eschatologie und Mystik im NT, 1930 (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, II. Reihe, 20. Bd.).

[3]) Siehe L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, 1923.

Und das *Esse* der „anderen", nicht zu Christus Gekommenen, der Teufelskinder, ist so, daß es als sein eigentümliches *agere* den Haß, die Sünde überhaupt hat (13. 14). Sobald ein Christ nun zum Hassen übergeht, ist er ja wieder aus dem Leben in den Tod gefallen (14 b), ja er ist selbst ein Totschläger durch seinen Bruderhaß (15). Nein, Christsein heißt lieben — denn Christus ist identisch mit der Liebe, — er ließ sein Leben für uns — also, ihr Christen, nicht hassen, sondern das Leben lassen für die Brüder (16)! Aber nun nicht sagen: dazu ist selten Gelegenheit. Sondern wenn das Große nicht verlangt wird, dann das Kleinste üben: helft den Darbenden, und erweist auf diese Art eure Liebe! Denn die Katastrophe fragt nicht nach Größe und Geringheit der Sache: auch wer dem Darbenden nicht gibt, wenn er selbst dieser Welt Güter hat, auch der fällt aus dem Leben in den Tod (17), den liebt Gott nicht mehr, er liebt seinen Gott nicht mehr, kurz, der ist zum Teufelskind geworden. Dabei kann er mit den schönsten Redensarten nur so um sich werfen —es gilt nichts (18).

III. Die liturgische Einheit. In der evangelischen Perikope: das alte Volk wird verworfen, ein neues wird erwählt, die Entscheidung fällt in Jesus Christus. In der epistolischen Perikope: das neue Volk der Kindschaft Gottes folgt dem Christus der Liebe — oder es fällt zurück in die Kindschaft des Teufels. Hier: die Begründung des neuen Volkes Gottes — dort: die Auswirkung seiner Art.

3. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 15 1—10. Am besten trennt man die beiden Gleichnisse 4—10 von dem Rahmen, in welchen sie eingespannt sind (1—3). Denn dieser Rahmen könnte doch von Lc stammen [1]. Aber freilich, wenn dieser Rahmen von Lc stammt, so hat Lc die L a g e d e r C h r i s t e n h e i t i n s e i n e r Z e i t zum Anlaß genommen, diesen Rahmen zu schaffen und die Gleichnisse Jesu in diesen Rahmen zu spannen. Und wenn w i r nun den Rahmen wieder ausscheiden und rein auf die Gleichnisse Jesu blicken wollen: zwingt denn nicht der I n h a l t dieser Gleichnisse Jesu auch heute noch zur Schaffung d i e s e s Rahmens, nämlich zur Nutzanwendung auf die „hochachtbare Gesellschaft"? Von allen Einzelheiten abgesehen verkünden die Gleichnisse (4—10) jedenfalls, daß Sünder im Reiche Gottes hochwillkommen sind! Aber bei der Christenheit waren Sünder noch nie willkommen und sind heute erst recht nicht willkommen. Man hält etwas auf sich, und man hält stets etwas auf sich in der Christenheit. Das ist sehr ehrenwert, ganz gewiß — aber Gott macht da nicht mit, nach der Verkündigung Jesu, Gott hat es nicht einfach mit der „hochachtbaren Gesellschaft" zu tun, Gott läßt sich mit Sündern ein! Das paßt u n s e r e r Christenheit genau so wenig wie den Pharisäern und Schriftgelehrten von damals, und darum müßte man heute den „Rahmen" erfinden, hätte ihn nicht schon Lc geschaffen (wenn er nicht überhaupt von Jesus selbst ist).

Der „Rahmen" läßt denn auch keinen Zweifel, daß es sich nicht bloß um einen Sonderfall handelt, sondern um etwas wie eine „Eigenschaft Gottes". „A l l e Zöllner und Sünder" (1) — läßt Jesus zu sich und geht zu ihnen (2). Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger als: Gott hat Sünder-Verkehr!

[1]) Handbuch 5 zu Lc 15 1—32.

Nimmt man nun die beiden Gleichnisse (4—10) losgelöst vom „Rahmen", so ergibt sich: sie enthalten auch ohne den „Rahmen" die Bekundung einer Vorliebe Gottes für die Sünder! Also das, was wir beim „Rahmen" auf die Formel brachten: „Gott hat Sünder-Verkehr." V. 7 und 10 sprechen das geradezu ärgerniserregend aus — und man sucht daher durch „Auslegung" um das Ärgernis herumzukommen, und trotz allem die Vorzugsstellung der „hochachtbaren Gesellschaft" bei Gott zu retten. Aber das gelingt niemals; in v. 7 steht: „mehr Freude über einen Sünder, der umkehrt, als über 99 Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen"; und in v. 10 ist genau dasselbe gemeint, die Zahl ist bloß nicht ausgeführt, da es nach v. 7 nun wirklich schwach geklungen hätte, wenn hier stünde: „mehr Freude über einen Sünder als über neun Gerechte"[1]. Man darf auch nicht die Ausflucht suchen: es handle sich ja um Sünder, welche umkehrten! Welche durch Umkehr auch so wurden wie die 99, bzw. 9 Gerechten! Und das Mehr an Freude im Himmel komme eben daher, daß nun nicht bloß „Gerechte", sondern „Neu-Gerechte" vorhanden sind! Warum ist auch diese Ausflucht unmöglich? Weil das „Anstößige" beider Gleichnisse ja nicht darin liegt, daß es nicht bloß „Gerechte", sondern nun auch „Neugerechte" gibt; vielmehr darin liegt das Anstößige, daß Gottes Aktivität sich auf die Sünder richtet, da sie noch Sünder sind! (Vgl. Rm 5 6 und 8). Daß Gott die 99 läßt und läuft wahrhaftig dem Einen nach, der verloren ist! Daß Gott die 9 läßt und revolutioniert wahrhaftig die ganze Welt wegen des einen Verlorenen! Da liegt es. „Verlorene" werden nicht als „Verdammte" behandelt, sondern als „Lieblinge" — von Gott, von Christus. „Verlorensein" bedeutet durch die Heilstat Gottes wahrhaftig wiederum: da bringt Suchen erst wirklich Gewinn! Gott wird durch die Sünde, durch die Verlorenheit nicht erst auf die Bahn gebracht[2], sondern seine Liebe wirkt absolut von Ewigkeit zu Ewigkeit, darum gibt es „Gerechte"; aber sie macht auch nicht Halt vor der Sünde, vor den Sündern, sondern das ist größter Triumph dieser Liebe, daß sie auch die Sünde und die Sünder überwindet! Darüber machen sich bloß diejenigen spröde Gedanken, welche Gott auf das Menschenmaß herabparagraphieren möchten, aber wer seinem Gotte zujubelt und froh ist, daß er eben kein Mensch, sondern wahrhaftiger Gott ist, der stimmt ein in den Freudenruf der Engel, der Freunde und Nachbarn, der Freundinnen und Nachbarinnen: „So groß ist deine Herrlichkeit, o Herr, so groß die Macht deiner Liebe, daß du sogar Sünder aufsuchst, nimmst und trägst — zu deinem Reiche. Das ist unerhört auf Erden, das ist ein Wunder in unseren Augen!" Ein ganz neuer „Gottesbegriff", ein ganz anderes „Gottesbild" als bisher! Gott tut im neuen Bunde anderes als im alten Bunde[3].

II. Epistel: I Petr 5 5b—11. Das Rätsel der Christenverfolgungen. Ein Rätsel, wenn doch die Christenheit das Gottesvolk ist (I Petr 1 1—5). Ein Rätsel für

[1]) Handbuch 5 zu Lc 15 10.
[2]) H. W. Schmidt, Die Christusfrage. Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie, 1929 (I. Die Mythologien einer hamartiozentrischen Theologie).
[3]) Über das neue „Gottesbild" Jesu vgl. jetzt G. Aulén, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930, S. 1—46.

die heutige Christenheit mehr als je, die seit der Aufklärungszeit im größten Optimismus zu Gott aufzuschauen pflegte und nun an Leugnung Gottes denkt, weil die optimistische Rechnung nicht stimmt. Die Lösung, welche unsere Perikope gibt, heißt: es ist der Teufel, euer Widersacher (8). Also nicht Gott ist es, der die Verfolgungen über euch bringt (10)! Gott vielmehr sorgt für euch in dieser Kümmernis (7), Gott kämpft gegen den Widersacher (6. 10), der offenbar auch sein Widersacher ist; und während dieser Kampf dauert, demütiget euch unter die Hand Gottes (6)! Diese Demut lernt ihr, wenn ihr sie übt an den Brüdern — denn, seid ihr gegen die Brüder nicht voller Demut, so widersteht euch Gott; seid ihr aber demütig, so ist Gott mit euch (5). Ist Gott mit euch, den Demütigen, so seid ihr in dieser Verfolgung wie ein Dorf, von Löwen umringt (8), keiner steht da allein, das ganze Dorf, die ganze Christenheit ist bedroht und steht bei euch (9) — wachsein, bereitsein ist alles, fest im Glauben, dann gelingt es auszudauern (8. 9). Der Sieg Gottes ist ja sicher, man braucht bloß an die Tatsache „Christus" zu denken, und damit ist eure Rettung gewiß (10), Gott sei Dank (11).

Aber I Petr 3 17; 4 17—19 wird doch die Christenverfolgung nicht dem Teufel zugeschoben, sondern dem Willen Gottes! Allerdings, wenn Gott selbst schlechthin als der in harten Gerichten Vorwärtsschreitende erscheint, dann bleibt kein Raum für die Zuversicht auf ihn als den Helfer in den Bedrängnissen, dann gibt es nur noch Hoffnung auf ihn als den Bringer der eschatologischen Güter. Wird hingegen auch Gott als ein Kämpfer gegen etwas Widergöttliches, noch nicht Bezwungenes, Gottfremdes aufgefaßt, also das gegenwärtige Leid der Christenverfolgung jenem Widergöttlichen, noch nicht ganz Bezwungenen, Gottfremden zugesprochen, so ergreift der Christ mit großer Zuversicht die Hand seines Gottes, als des Retters auch mitten in und aus dieser Bedrängnis. Es muß demnach kein Gegensatz herrschen zwischen unserer Perikope und den andern Stellen von I Petr; hier in unserer Perikope ist nur die Sache vom Standpunkt des Christen, der vor seinem Vater steht, näher ausgearbeitet. Die Berechtigung gerade zu solcher Ausarbeitung kann derjenige dem Christen nicht bestreiten, der den Dualismus Jesu kennt; denn Jesus hat das Kommen der Herrschaft Gottes in engste Verbindung gesetzt mit der Verminderung und Vernichtung der Herrschaft Satans und des satanischen Reiches [1]; Jo ist in dieser Hinsicht voller Verständnis Jesu. In der äthiopischen Überlieferung des „Buches der Jubiläen" (letztes vorchristliches Jahrhundert!) ist der Satan „Mastema" nicht bloß das, was Satan bisher bei den Juden galt, sondern zugleich „der Widersacher des göttlichen Regimentes, das Prinzip des Bösen und des Unglücks in der Welt" [2]. Man wird diesen Dingen nicht gerecht, wenn man bloß die Überlieferungskette erforscht, sondern erst, wenn man in ihnen den Ausdruck pessimistischer Weltbetrachtung, und diese pessimistische Weltbetrachtung als Folge der nun einmal so gelagerten Wirklichkeit, in die der Mensch gestellt ist, ansieht [3]. Mag die

---

[1]) Darüber siehe Handbuch 21 (Bousset) S. 253 und S. 331 ff. und G. Aulén, Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, 1930, S. 29 ff.

[2]) Handbuch 21 (Bousset) S. 333.

[3]) Aulén, S. 67: „Das Urchristentum verliert nicht den Gedanken, daß Gott der Gott

Dämonologie noch so sehr ein wüstes Zerrbild aller menschlichen Ideen ergeben, die Intuition, die hinter ihr steht, schaute Wirkliches. Welches Wirkliche? Die Antwort hierauf kann nur durch Hypothesen gegeben werden, nicht durch Glaubenssätze. Aber daß auch der Gott des NT ein Kämpfer ist, das wird deutlich.

III. Die liturgische Einheit. Gottes Gottheit scheitert weder an der Sünde, noch an der Gewalt des blutigen Unheils; Gottes Macht findet den Weg durch beides hindurch — aber so wie Gott will, nicht wie wir es ausrechnen. Die evangelische Perikope zeigt Gottes Herrwerden über die Sünde, die epistolische Perikope seinen Ansturm gegen das blutige Unheil.

4. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 6 36—42. An zwei Maßstäben wird hier die christliche Forderung der Nächstenliebe gemessen: an Gott unserem Vater, und an Jesus Christus. 1. Seid barmherzig, denn zu euch war, ist und wird Gott barmherzig sein; so richtet denn niemanden, denn Gott richtet euch auch nicht — den Fall ausgenommen, daß ihr selbst jetzt anfanget, den Nächsten zu richten, und euch so außerhalb der Gottesregel stellt, die Gott an euch praktiziert; dann allerdings gälte Gottes Gericht wieder für euch. Verdammet nicht, denn Gott verdammt euch ja auch nicht — es sei denn, daß ihr anfanget, den Nächsten von euch aus zu verdammen; dann freilich gälte die Gottesregel nicht mehr für euch, und Gottes Verdammnis stiege aus dem Abgrunde gegen euch auf. Vergebet, denn Gott vergab und vergibt euch auch — es sei denn, daß ihr selbst wieder anfangen wollt, den Brüdern nicht zu vergeben. Gebet, denn Gott gab euch sein Reich und wird es euch in Herrlichkeit geben — es sei denn, daß ihr selbst dem Nächsten nicht „geben" wolltet (36—38). Sobald ihr euch auf euch selber stellt und den Maßstab „Gott Vater" vernachlässigt, seid ihr ohne alles Licht, seid ihr blind; und wenn ihr euch dann noch über den Nächsten und gegen den Nächsten stellt, so wollt ihr als Blinde die Blindenführer spielen, zum Lachen ist das (39). 2. Ihr seid doch Jünger Jesu Christi; nun denn: Jesus war barmherzig, richtete nicht, verdammte nicht, vergab noch am Kreuze, gab euch das Reich — werdet doch so wie der Meister! Oder wollt ihr etwa noch höher hinaus? Noch höher als der Meister? Hütet euch! Wenn ein Jünger wie sein Meister ist, so ist er ganz vollkommen, Höheres gibt es nicht. So messet euch an Jesus Christus (40)! Und bedenket: ihr alle seid seine Jünger, also Brüder untereinander. Wie lächerlich, wenn ein Bruder den andern wegen eines Fehlers verachten möchte! Da könnte der Verachtete den Stiel umdrehen und dir deine Fehler vorwerfen — tut das nicht (41. 42)! — Es ist wahrscheinlich[1], daß die Rede Jesu nur den Maßstab „Gott Vater" anwandte, und daß der Maßstab „Jesus

---

der Liebe und zugleich der Gott des Universums ist, des Lebens Grund und Herr. Es wird vor der Zersplitterung des Gottesbildes (sc. wie es bei Marcion der Fall ist!) dadurch bewahrt, daß der Gott „dieser Welt" die Gestalt Satans annimmt, die gegen Gott feindliche Macht verkörpert, der der Kampf des Gottesreiches gilt."

[1]) Handbuch 5 zu Lc 6 40 und 6 20—49.

Christus“ von Lc hinzugefügt wurde, natürlich aus Worten Jesu, aber aus Worten Jesu, die ihre ganze Kraft erst enthüllten, als man an den Herrn Jesus Christus im großen glaubte. — Wieder ist die Gabe Gottes ein und alles — unsere Sittlichkeit wie ein Echo dieser Gottestat, selbstverständlich erwartet, aber entscheidungsvoll erst, wenn sie nicht kommt.

II. Epistel: Rm 8 18—27. Leiden der Gegenwart — Herrlichkeitsoffenbarung in der Zukunft; und die Hoffnung ist das Band zwischen beiden. Nur ein Band, aber ein wirkliches Band, denn das Leiden der Gegenwart trägt der Christ, das ist der Mann „in Christo“, als ein „Mit-Christus-Leiden“ (17). So ist das Leiden der Gegenwart schon „in Christo“ (Christus-„Mystik“) und birgt darum die Hoffnung in sich auf die Herrlichkeitsoffenbarung der Zukunft. Und nun gilt: sehe ich die Leiden dieser Zeit an und gedenke der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll — so sind die Leiden dieser Zeit wirklich nicht der Rede wert, gemessen an der Hoffnung, die in ihnen liegt (18). Diese Hoffnung kommt aus dem Glauben, nicht aus Anzeichen oder Stimmungen. Und dieser Glaube lebt davon, daß der Heilige Geist in den Leuten Christi wirkt (23); in Kraft dieses Heiligen Geistes blickt der Glaube beim Gedanken an das Erdenleid auf die Leiden und die Verherrlichung Jesu Christi und ist dessen gewiß: wer leidet, der wird ebenso verherrlicht, weil der Leidende ja „in Christo“ ist (17). Also ist die Offenbarung der Herrlichkeit an den Leuten Christi sichere Zukunft; aber man kann dieser Hoffnung nur wirklich leben, wenn man so auf Christus schauen kann wie Paulus. Das wird heutzutage selten jemanden gelingen. Es ist den meisten Menschen und der Mehrzahl der Christen einfach unmöglich, von den Leiden dieser Zeit aus mit Hoffnung auf die Herrlichkeitsoffenbarung der Zukunft zu blicken. Gewiß schon deshalb, weil man die Leiden nicht trägt als ein Mit-Christus-Leiden, sondern fragt: wenn Christus litt, wozu sollen wir auch noch leiden? Wenn Erlösung ist, wozu diese fortwährende Unerlöstheit? So nimmt man alles Leid als ein brutales Zufallsschicksal hin, den einen trifft es, den andern verschont es, und hofft auch noch, aber nicht auf die Herrlichkeitsoffenbarung der Zukunft in Christo, sondern man hofft, daß vielleicht doch einmal „bessere Zeiten“ kommen. Es hat keine Aussicht, die Menschheit, die Christenheit, von diesem nüchternen Denken hinweg zu den triumphierenden Hymnen des Paulus zu bekehren. Man muß verstehen, daß die Leidenden ihr Leid wichtiger nehmen als die ganze Herrlichkeit des Paulus. Die Hochachtung vor dem Leiden verlangt einfach diese Einsicht und Nachsicht. Aber was ist schließlich damit geleistet, daß wir den Leidenden verstehen, ihm recht geben in seinem Leide, mittrauern und mitweinen? Doch ebensowenig, als wenn wir ihm des Paulus Lieder anstimmen. Es muß ein Drittes geben. Und das gibt es. Zugegeben, daß alles Leid imperatorisch vorhanden ist, und durch keine Bibelstelle und kein Leid zu vertreiben ist; zugegeben, daß das Leid durchlitten werden muß, bis es aufhört; zugegeben, daß die einzige Hoffnung, welche ernst genommen wird, die Hoffnung auf Beendigung des Leides noch in dieser Zeit, noch in diesem Leben ist; so gebe man aber auch zu, daß diese Hoffnung meistens trügt, und völlig trügen kann, wenn nach Beendigung eines Leidens wieder ein anderes kommt, wie es doch der Lauf der Dinge ist.

Da bleibt aber etwas, was man durchaus nicht ins Auge zu fassen braucht, was man liegen lassen kann; aber wenn man n i c h t s mehr weiß und wenn man auch dem Troste mißtraut „es wird schon einmal von selbst besser“, dann blickt man vielleicht doch auf dieses Eine hin. Nämlich auf das Erstaunliche an der Gestalt Jesu Christi, wie sie vom NT dargeboten wird. In diesem Christus geschah nach Ausweis des NT so Erstaunliches, daß er wohl einen Blick wert ist. Und dieses Erstaunliche soll geschehen sein, dafür tritt das NT eidlich, feierlich ein, „für uns“! D. h. es geschah nicht bloß, es geschah vielmehr als Anhub eines noch Größeren. Was Gott an diesem Christus begann, das wird er vollenden an uns durch diesen Christus. Das steht im NT, das ist geradezu d e r S i n n des NT! In der Gestalt Christi liegt eine o b j e k t i v e Hoffnung, eine *spes, quae speratur.* Und diese objektive Hoffnung kann man nun so beschreiben: der Gott, der an Christus zwar Leiden und Verbrechertod zuließ, ihn aber durch dieses alles hindurch zum Herrn der Ewigkeit einsetzte und zu u n s e r e m Herrn machte, der tat dieses in Verfolgung seines Zweckes, den er vom Uranfang an betreibt und gegen welchen die Weltschöpfung geradezu ein Primitives war: ein Reich, ein Reich Gottes, sein Reich zu bringen. Darin, in diesem Reichswunder, ist das Leiden C h r i s t i und seine Verherrlichung, ist a l l e s Leiden und a l l e Verherrlichung ein Akt, auf welchen die andern Akte folgen, und schließlich der Triumph Gottes mit seiner erlösenden Herrlich keit. Ob man das glaubt oder nicht glaubt: das NT besagt es. Jeder Hoffnungslose kann den Blick darauf wenden: hier liegt ein Wunderknäuel von Hoffnungen! Und d a z u ist die Verkündigung des Reiches in der Welt, und sie wird nie verstummen, Hoffnungslosen einen Anruf zu tun, des Inhaltes: es gibt noch eine Hoffnung! Was sie mit diesem Anruf machen, das kann der Anrufer nicht entscheiden, aber es steht auch im NT zur Genüge, daß die Hörer solcher „Verheißungen“ den G l a u b e n bekommen können durch den Heiligen Geist. Darin liegt die Notwendigkeit, diese Verheißungen immer wieder zu verkündigen, gerade den Hoffnungslosen, gerade denen, die leiden und in ihrem Leide nichts sehen als noch mehr Leid und Hoffnungslosigkeit. So handelt es sich letzten Endes nicht mehr darum, ob Paulus mit seiner Geringschätzung der Leiden dieser Zeit recht hatte oder nicht; ob er ein Mystiker war oder nicht; ob er seine Christus-„Mystik“ von hier oder von dort hatte; sondern alles handelt sich darum, ob ein Christus verkündet wird, der solche gewaltige Hoffnung ist, daß auch der Verzweifelte noch auf ihn hingelenkt werden soll und so Glauben erhalten kann. Und daß Paulus diesen Christus mit dem ganzen NT verkündet: das gibt den Ausschlag. D a r u m muß man ihn hören; darum muß man unsere Perikope verkündigen bis aufs Blut.

Hier wird ja das Leiden nicht geleugnet, sondern das ganze Leid der unvernünftigen Schöpfung mithereingezogen und bejaht (19—23). Es ist furchtbar, dieses Leid; aber das Leid der unvernünftigen Schöpfung hat auch keine andere Aussicht, als daß die Gottessohnschaft der Christen hüllenlos offenbar wird (19); dann wird auch die Schöpfung frei vom Sklavendienst (21) und der Nichtigkeit (20) und dem Zusammenseufzen (22). Dieser Hinweis auf die unvernünftige Schöpfung, ihr Leid und ihre Befreiung vom Leide durch die Herrlichkeitsoffenbarung an den Christen bedeutet nichts Geringeres, als daß für Paulus

das Ganze, das All, zu Gott und Christo gehört, die Christen sind ihm der Sauerteig der Schöpfung überhaupt, die Christen verherrlichung bedeutet die Verherrlichung der Schöpfung. Freilich sind die Christen jetzt noch nicht viel weiter als die Gesamtschöpfung — nur ein Großes ist der Christen Vorzug vor allem andern: sie sind „in Christo", was hier ausgesprochen wird mit den Worten: „Wir haben die Gabe des Geistes als die Ersten" (23) — was an Heiligem Geist ausgegossen wurde, das ist unser, der Christen! Aber gerade dadurch haben wir einen Vorgeschmack des Vollen, des Ganzen, der Gottessohnschaft in Herrlichkeit, und so wird unser Seufzen um so stärker (23). Doch niemand erzwingt die Erfüllung; es bleibt dabei: Hoffen und in Geduld warten (24. 25). Hoffen heißt ja, das nicht sehen, was man hofft (25). Und darum unser Seufzen. So seufzt die Schöpfung, es seufzt die Christenheit — aber siehe da, der Heilige Geist selbst seufzt mit, und so wird es ein Seufzen voller Hoffnung (26. 27). Unser Seufzen ist Gebet, und unser Gebet ist Seufzen — der Heilige Geist betet in uns, er betet für uns, und Gott hört und versteht ihn (27). So bleibt das Leid und das „Noch nicht" im Rechte, aber durch den Heiligen Geist (oder durch das „in Christo") ist schon das Leid und das „Noch nicht" voll sicherer Garantien für die völlige Offenbarung der Herrlichkeit. Das Christentum ist Besitz, aber es ist zugleich eschatologisch — die Spannung bleibt: aber es ist keine Spannung zwischen „Nein" und „Ja", sondern zwischen dem Vorgeschmack und der Erfüllung[1].

Anmerkung. V. 22 übersetzt Luther: „Alle Kreatur sehnt sich mit uns"; der wirkliche Sinn ist: „Die ganze Schöpfung seufzt zusammen" (Handbuch 8 zu Rm 8 22). V. 23; Luther: „Wir haben des Geistes Erstlinge"; Lietzmann: „Wir besitzen die Gabe des Geistes bereits als die ersten." V. 24; Lietzmann: „Denn nur in Hoffnung sind wir gerettet." V. 27; Luther: „Denn er vertritt die Heiligen nach dem, was Gott gefällt"; Lietzmann: „Daß er nach Gottes Weise eintritt für Heilige."

III. Die liturgische Einheit. In der evangelischen Perikope: alle unsere Bevorzugung stammt von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, nicht vom Rechte, sondern von seiner Liebe; darum fallet mit eurer Tätigkeit nicht aus diesem Liebesrahmen. In der epistolischen Perikope: wir haben noch nicht; wir hoffen in Geduld auf das Große, dessen Vorgeschmack uns schon zuteil wurde; wir tragen die Bevorzugung — wie Jesus sein Kreuz trug.

5. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 5 1—11. Sicher ist, daß Jesus wie ein Rabbi Schüler hatte, die mit ihm gingen, „Jünger". Sicher ist auch, daß Jesus seine hauptsächlichsten Schüler oder Jünger zum Predigen und Wundertun aussandte[2], „Apostel" aus ihnen machte[3]. Und ebenso sicher ist, daß in der Zahl der „Apostel" mit Simon Petrus etwas Besonderes gewesen sein muß[4]. Aber trotz dieser Sicher-

[1]) Darüber handelt schön G. Aulén S. 47 ff.: „Im Urchristentum ist Distanz und Nähebewußtsein gleich stark" (51).
[2]) Handbuch 7 Exkurs nach Act 1 26.
[3]) Wenn es auch Stimmen gibt, die erst den Auferstandenen „Apostel" aussenden lassen, siehe Handbuch 3 zu Mc 1 16—20.
[4]) Handbuch 3 Exkurs nach Mc 3 16 („Unerschütterlichkeit des Charakters konnte

heiten stimmen die Erzählungen des NT über die Auswahl und Sendung der „Apostel“ und über die besondere Rolle des Petrus durchaus nicht überein — ein Zeichen dafür, daß vieles und vielerlei über diese Dinge gesprochen wurde, so daß ein Evangelist, der nicht einfach alle Erzählungen nebeneinander stellen wollte, sich die Sache zurechtlegen und aus den Erzählungen eine Auswahl treffen mußte. So erschien es unserem Lc als notwendig, nicht wie Mc und Mt kurzweg die „Auswahl der Vier“ zu berichten, sondern die „Prophezeiung über Petrus“ als die Hauptsache zu bringen und nebenbei die „Auswahl der Vier“ wieder zu streifen. Warum? Offenbar aus demselben Grunde, aus welchem derselbe Lc in den Act den Petrus in den Vordergrund stellt. Vor des Lc Augen stand Petrus als der Missionar der Grundlegung der Christenheit. Man kann heute bezweifeln, ob Petrus diese Rolle spielte oder nicht. Dem Lc jedenfalls erschien sie als „historisch“ gesichert; und man muß zugeben, daß schließlich ein Lc mehr von der Sache wissen und erfahren konnte als wir Heutigen, die auf seine Auswahl angewiesen sind. Falls „der reiche Fischzug“ mit einer Erscheinung des Auferstandenen zusammenhängt, wie es Jo 21 nahelegt, hat Lc einen inneren Zusammenhang zwischen der „Prophezeiung über Petrus“ und dem Fischzug-Wunder herstellen wollen, etwa so: der Menschenfischer Petrus wurde als solcher von Jesus in dessen Erdentagen bezeichnet, nach der Verherrlichung des Herrn von ihm durch ein Gleichniswunder recht eigentlich ausgesandt; Lc sieht das Wort und die Tat des Herrn zusammen. Denn es ist doch wahrscheinlich, daß jenes Wort vom „Menschenfischen“ damals fiel, als Petrus alles verließ und dem Herrn von nun an nachfolgte: statt der Fischerei erhältst du die Menschenfischerei[1]. So wird diese Perikope zum Zeugnis dafür, daß der Auferstandene derselbe ist, dasselbe spricht und will, was der Erdenpilger Jesus von Nazareth gewesen, gesprochen, gewollt. Die „Menschenfischerei“ für das Reich Gottes ist der Wille des verherrlichten Christus, und diese Menschenfischerei betreibt der Herr durch Menschen! Selbstverständlich ist es ein Sprung von Petrus und den Vieren überhaupt zu all den Missionaren, Priestern, Pastoren, Predigern späterer Zeiten und der heutigen Kirche. Aber das Verbindende, die Brücke, bildet doch die Tatsache „Kirche“, welche Jesus gewollt und Christus gegründet hat — nach der Ansicht des Lc durch diesen Petrus. Es ist nicht notwendig, daß wir über den historischen Sachverhalt eindeutig unterrichtet sind, notwendig ist zu wissen, daß, sei es nun durch Petrus oder durch andere, der Herr seine Kirche gründete. In dieser Kirche treibt er durch Menschen das Werk des Fischfanges in der Menschheit. Keiner dieser Menschenfischer späterer Zeiten kann sich die Prärogative des Petrus aneignen, aber die Kirche als Kirche Christi hat die Prärogative, eben Kirche, d. h. Menschenfischerei für das Reich zu sein. Dabei spielen die einzelnen Züge dieser Perikope gar keine Rolle, man muß sich hüten vor Einzelausdeutungen.

---

dem Petrus den Beinamen ‚Fels‘ kaum eingebracht haben, sondern eher seine Eigenschaft als erster Stein und Fundament des Baues der Gemeinde“); Handbuch 15 zu I Petr 1 1.

[1]) Auch hier ist interessant, daß ein im schlimmen Sinne im AT (Jer 16 16) gebrauchtes Wort nun den Sinn des Reiches Gottes erhält.

II. Epistel: I Petr 3 8—15. Die Perikope, nicht gerade mit viel Umsicht herausgeschnitten, bringt die Gefahr mit sich, daß man sie als schlechthinige Moralpredigt auffaßt. Das um so mehr, als in der Übersetzung Luthers der v. 15 gerade das Charakteristische „den Herrn, den Christus“ nicht hat, sondern dafür „Gott den Herrn“. Es ist aber keine schlechthinige Moralpredigt, sondern Christus-Predigt in der Form der Paränese. Man muß auf 2 24 hinblicken! Weil die Christen des Christus der Gerechtigkeit dienen sollen, d a r u m „seid alle einmütig, mitfühlend, voll Bruderliebe, barmherzig, demütig, vergeltet nicht Schlechtes mit Schlechtem oder Scheltwort mit Scheltwort, sondern s e g n e t“ (8. 9). Mit atlichen Zitaten wird die Zunge als das Glied des Segnens beschrieben (10), und Gottes Wille, daß wir nicht böse, sondern gut seien (11. 12). Man kommt mit Segnen und Gutsein auch durch die Welt: „wer soll euch denn Böses antun, wenn ihr Eiferer um das Gute seid“ (13)? Und wenn schon Leiden über euch kommen, so kommen sie um der Gerechtigkeit willen über euch, das aber kann euch eure Seligkeit nicht nehmen (14). Und nun kommt die Stelle Is 8 13 „sondern heiliget den Herrn Zebaoth“ in der Form „heiliget den Herrn, den Christus, in euren Herzen“ — was auf jeden Fall den Sinn hat [1]: da ihr von Gott durch Christus geheiligt seid, so tut und lebt nicht, als ob Christus nicht wäre, das hieße ja Christum entheiligen. Damit ist der Perikope der Charakter der Christus-Predigt sicher. Es ist eine Moralpredigt an die durch Christus Erlösten.

III. Die liturgische Einheit. Wird in der evangelischen Perikope das Werk der „Menschenfischerei“ vor Augen geführt, so in der epistolischen Perikope das L e b e n der durch dieses Werk eingefangenen Erlösten und Geheiligten. Wie die „Menschenfischerei“ Tat C h r i s t i ist, wenn auch durch Menschen, so ist die Heiligung der Christen Tat Christi, wenn auch durch Menschen.

6. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 5 20—26. Das ist die Perikope von der „besseren Gerechtigkeit“. Nimmt man sie so, wie sie geschrieben vor uns liegt, so könnte man daraus die Mahnung holen: seid noch bessere Juden, als die Juden es waren! Noch bessere Juden, als die Schriftgelehrten und Pharisäer! Und seid es dadurch, daß ihr nicht bloß dem Corpus des Gebotes nachkommt, sondern der innersten *anima* eines solchen Gebotes genüget. Z. B. beim 5. Gebot: haltet euch nicht für Erfüller, solange ihr bloß nicht getötet habt, sondern erst dann, wenn ihr auch nicht zürnet und scheltet und wenn ihr um jeden Preis euch versöhnet mit dem Widersacher. (Und so bei allen Geboten.) Klostermann [2]: „Während Schriftgelehrte und Pharisäer sich durch möglichst zahlreiche buchstäbliche Erfüllungen von Gesetzes-Paragraphen die Gerechtigkeit zu verdienen suchen, sollen die Jünger Jesu vielmehr nach dem Geist der Gebote leben.“ Schließlich kann das doch auch der Jude! Klostermann redet darum

---

[1]) *ἁγιάζειν*: siehe H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, und (Preuschen)-Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT; ebenso Handbuch 15 zu I Petr 3 14 b. 15 a.

[2]) Handbuch 4 zu Mt 5 18 und 20 ff.; besonders zu Mt 5 21—48.

von Jesu „nicht negativer, sondern positiver, sogar superlativer (Wellhausen) Stellung zum Gesetz“ [1].

Der Sinn der Forderung der „besseren Gerechtigkeit“ wird aber erwiesen durch die Drohung: mit der jüdischen Gerechtigkeit werdet ihr gewiß nicht in das Himmelreich hineingelangen. Dann k a n n es sich nicht um ein Mehr oder Weniger handeln, sondern um einen Art-Unterschied. Wenn wir heute die Worte Jesu vernehmen, so dürfen wir nicht ihre Geltung für uns davon abhängig machen, ob wir Jesu letzten Sinn verstehen oder nicht, sondern vielmehr davon, daß wir diese Worte verstehen, wie die Urchristenheit sie verstand. Und dieses urchristliche Verständnis dürfte A. Schlatter [2] richtig so zusammenfassen: „Die Kirche bot dem Pharisäer die Bekehrung nicht so an, daß sie ihm seine Gerechtigkeit bestritt; denn sie bestritt das Gesetz nicht, auf dem sie beruhte, sondern heiligte es als die Bezeugung des göttlichen Willens. Wenn an das gedacht wurde, was der alten Gemeinde gegeben war, dann war der Pharisäer in der Tat der Gerechte, der an dem Ort stand, an den ihn Gott gestellt hatte, und sich bemühte, den Willen Gottes zu tun, der ihm gezeigt war. Aber seine Gerechtigkeit wird ihm zum Grund des Falles, weil sie ihn verleitet, sich dem zu widersetzen, was größer ist als seine Gerechtigkeit, dem Christus ... Dem Pharisäer wird die Unfertigkeit und Halbheit seiner Gerechtigkeit, die ihm, wenn er noch einigen Anteil an der Wahrheit hat, auch der Blick auf sein Verhalten zeigt, dadurch vollends offenbar, daß er, der Gerechte, um seiner Gerechtigkeit willen, Christus verworfen hat.“ Mit andern Worten: völliger Gehorsam, so wie Jesus ihn leistete, wird verlangt, aber dieser völlige Gehorsam kann nur geleistet werden — „in Christo“. Und wenn man etwas gewiß weiß von der Meinung Jesu, so dieses: der Jesus, welcher diese Forderung besserer Gerechtigkeit aufstellte, stand vor den Hörern als der, der alle zu sich rief, der die Hörer nicht entließ, der nicht nach Beendigung seines Vortrages das Werk getan sah, der vielmehr nur dazu redete und forderte, daß sie bei ihm bleiben sollten. Die Forderung Jesu steht auf dem Hintergrund: „Her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid.“ Und jedenfalls die Urchristenheit wußte um den Unterschied des „in Christo“ von dem „außer Christus“. Die Übersteigerung des Judentums in diesem Abschnitt der Bergpredigt ist also nur das Mittel, um den v ö l l i g e n Gehorsam zu schildern, und der völlige Gehorsam ist nur möglich durch Christus und in Christus als Gabe und nicht als Leistung — so wird jedenfalls der Urchristenheit die Bergpredigt zum Entweder-Oder, entweder in Christo, oder keine Möglichkeit, in das Himmelreich hineinzukommen, und wäre man der Gerechteste in Israel. G. Aulén [3] findet den großen Einschnitt nicht zwischen dem Evangelium und der Urchristenheit oder der Urchristenheit und der Kirche, sondern zwischen dem Judentum und Jesus. Und dieser Einschnitt heißt: im Judentum Rechtsordnung — bei Jesus Zerstörung dieser Rechtsordnung und Herrschaft der „irrationalen“ Liebe Gottes. So kann auch hienach die bessere Gerechtigkeit nicht mehr errechnet werden, sie kann nur da sein, wenn man sich dieser „irrationalen“

---

[1]) Handbuch 4 zu Mt 5 17.
[2]) Die Kirche des Matthaeus, 1929, S. 11.
[3]) Das christliche Gottesbild, 1930, S. 9 ff.

Liebe Gottes willfährig hingibt — in Christo. Denn es gibt keine Möglichkeit, sonst dieser Liebe hörig zu sein. „Wer mir nachfolgt, der wandelt nicht im Finstern." Außerhalb Christus ist die Finsternis.

II. Epistel: Rm 6 3—11. Das ist trotz allem keine Abhandlung über die Taufe. Vielmehr benützt Paulus nur die in den heidenchristlichen Gemeinden einheimische Schätzung[1] der Taufe zur Aufforderung: nicht sündigen, nicht mehr sündigen! Jene Schätzung der Taufe bildet das Fenster, durch welches Paulus die römische Gemeinde auf das Sittliche blicken läßt. Er könnte den Blick auch mittels eines anderen Fensters ermöglichen, gewiß, aber es hat schon seinen Grund, warum er gerade jene Taufauffassung hernimmt. Jene Taufauffassung hat nämlich den Vorzug, daß sie die christliche Ethik nicht auf eine Mysterienhandlung als solche basiert, sondern auf Christus selbst. Christus ist gestorben, Christus ist auferstanden — das ist das Reale. „In" diesem Christus sind die Christen — das ist die Triebkraft der Sittlichkeit. Die Taufe wäre nun nichts als eine Symbolisierung dieses Christus-Tatbestandes, wenn sie nicht geradewegs der Anfang des In-Christo-Seins wäre; wenn man getauft wird, so beginnt damit das In-Christo-Sein. Es wird nicht darüber spekuliert, ob das In-Christo-Sein nicht schon vorher beginne, etwa mit der Absicht der Taufe, mit dem Glauben, mit dem Hinzutreten zur Versammlung der anderen. Wer glaubt, der läßt sich taufen — und mit dem Getauftwerden beginnt das In-Christo-Sein. Und weil das In-Christo-Sein beginnt, darum ist die Taufhandlung nicht bloß Symbolisierung, sondern Realisierung. Steht man erst an diesem Punkte, so kann man nun aus der Taufhandlung als solcher schlagende Hinweise entnehmen. Das Untertauchen bei der Taufe bedeutet das Sterben des Menschen, ist aber, weil mit der Taufe das In-Christo-Sein beginnt, das Mitsterben des Menschen mit dem Tode Christi, das Mitbegrabenwerden mit dem Gekreuzigten (3. 4 a). Das Wiederauftauchen bei der Taufe bedeutet das neue Leben des Menschen, ist aber, weil mit der Taufe das In-Christo-Sein beginnt, das neue Leben in Christo, also das Mitauferstehen mit dem auferstandenen Christus — und was soll daraus dann anderes folgen, als daß wir nun auch in einem neuen Leben wandeln (4) — wie Christus (5)? Die Sache liegt so: ist der alte Mensch mit Christus gestorben, so hörte der sündliche Leib auf zu sein, so ist es nun aus mit der Sünde (6). „Denn wer gestorben ist, der ist frei von der Sünde" (7), das ist ein allgemeiner Satz. Nun sind wir aber nicht bloß in diesem allgemeinen Verständnis gestorben, sondern mit Christus, darum sind wir nicht bloß von der Sünde frei, sondern wir leben mit Christus (8). Und da über Christus der Tod von nun an nie mehr herrschen wird — denn die Sünde konnte bloß einen Tod Christi fordern, Gott aber will Ewigkeit des Lebens Christi (10) — so gilt auch für euch: einmal der Sünde gestorben das heißt für immer der Sünde gestorben, — nun bleibt alle Zukunft dem Leben, dem Leben in Christo, dem Leben für Gott.

Man muß der historischen Wissenschaft alle Freiheit lassen, die Herkunft

[1]) 3: „Wisset ihr nicht"? (Handbuch 8 zu Rm 6 3. 16. 7 1 usw.); zur Sache vgl. den Exkurs „Todestaufe und christliche Ethik", Handbuch 8 zu Rm 6 4.

der Ideen in dieser Perikope zu untersuchen. Den Ausschlag gibt doch erst die Tatsache, daß Paulus, und das heißt in diesem Falle das ganze Christentum, die Tat Gottes in Christo festhielt, jenes „für euch zur Vergebung der Sünden"; und daß erst durch das Festhalten an dieser Tat Gottes in Christo jüdische und heidnische Ideen zu wirklichem Leben erweckt wurden, eben zum Leben in Christo.

III. Die liturgische Einheit. Evangelium und Epistel dieses Sonntags stimmen schön zusammen: die „bessere Gerechtigkeit" (Evangelium) ist der Wandel der mit Christus Gestorbenen und Auferstandenen „in Christo", „für Gott". Dieser Wandel ist ganz Gabe Gottes.

7. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 9 35—38. Mt will die Zwölf nennen, die vor den Augen der Urchristenheit als die großen „Gesandten" (*ἀπόστολοι*) des Herrn selbst stehen — 10 1 ff. Ihre „Gesandtschaft" kam gewiß zur vollen Auswirkung erst, nachdem der Herr in der Herrlichkeit Gottes war, aber nun wandte sich der Blick zurück auf die Tatsache, daß schon zu Lebzeiten Jesu die Sendung dieser Zwölf begonnen hatte. So besaß die Urchristenheit in ihnen nicht bloß Gehilfen des Verherrlichten, sondern Mitarbeiter des auf Erden Wandernden. „Wer euch höret, der höret mich" — es lag ein Numinoses auf ihnen, ein Rest der Erdentage Jesu, sie waren wirklich *reliquiae Christi.* Wenn darum Mt die Namen der großen Zwölf nennt, muß zugleich erzählt werden, wieso sie einst vom Herrn selbst ausgesandt wurden. Dabei zeigt es sich, daß sich auch Mt verschiedene Anhaltspunkte erst zurechtlegen muß. Das macht nichts aus. Die Hauptsache bleibt: schon zu Lebzeiten des Herrn wurden die Zwölf ausgesandt. Daß aber Mt Anhaltspunkte kombiniert, erweist sich daraus, daß v. 37—38 der „Herr der Ernte", also Gott, mit Gebeten um neue Erntearbeiter bestürmt werden soll — 10 1 aber Jesus selbst die Arbeiter aussendet! Mt nahm also ein Wort Jesu auf von der großen Ernte und sagt dazu: darum wurden die Zwölf ausgesandt. Und ebenso nahm Mt in v. 36 eine Behauptung auf, welche wohl auch auf ein Wort Jesu zurückgeht, aber ein ganz anderes Bild enthält als das Erntewort: das Volk hat keine Hirten, so liegt es elend da, und findet keine Weide — darum wurden noch zu Lebzeiten Jesu „Hirten" ausgesandt! Und endlich faßt Mt in v. 35 die Wirksamkeit Jesu zusammen in der Absicht: aus der wachsenden Inanspruchnahme des Herrn die Aussendung von Gehilfen des Herrn zu erklären. Die drei Gründe sind verschieden: es ist etwas anderes, wenn Jesus die Zwölf als Gehilfen brauchte, etwas anderes, wenn er sie als Hirten aussandte, etwas anderes, wenn er sie als Erntearbeiter (im eschatologischen Sinne) ansah. Alle drei Gründe stimmen ausgezeichnet zu den Zwölfen nach der Verherrlichung des Herrn. Und da war es nun wichtig, Worte Jesu (36. 37—38) und Tatsachen (35) zu wissen, die jene Bedeutung der Zwölf schon für die Lebenszeit Jesu zeigten. Und in der Tat ist das für uns ausschlaggebend; also nicht, ob die Aussendung der Zwölf mit dem Worte Jesu 37—38 und etwa 36 zeitlich zusammenfällt, sondern daß es Worte Jesu gibt, welche die spätere Rolle der Zwölf (Gehilfen Jesu,

Hirten des Volkes, Erntearbeiter im eschatologischen Sinne) rechtfertigen. Daraus folgt dann nicht einfach, daß auch die Geistlichkeit unserer Zeit von Jesus her autorisiert ist wie jene Zwölf — sondern daraus folgt vielmehr, daß die Geistlichkeit unserer Zeit dem wirklichen Willen Jesu, wie er sich an den Aposteln zeigt, dienen muß, wenn sie Hoffnung haben wollen, von Jesus Christus anerkannt zu werden. Natürlich galt das auch von den Zwölfen, aber der Akzent ist anders hier und dort; bei den Zwölfen die direkte Sendung durch den Herrn, natürlich zur Erfüllung seines Willens; bei unserer Geistlichkeit die Erfüllung des Willens des Herrn, nun nicht um auch Apostelwürde zu haben, sondern um nicht als falsche Apostelschaft verworfen zu werden. Man könnte es so formulieren, natürlich *cum grano salis*: wo die Apostel auftraten, da trat Christus auf — hingegen unsere Geistlichkeit muß evangelisch darum ringen, Christo völlig Recht und Raum zu lassen, das zu tun, was uns „in Christo" sein läßt, wenn sie überhaupt eine christliche Geistlichkeit sein will. Die Apostel waren die Grundlegung der Kirche, unsere Geistlichkeit hat ihren Grund nur in der Kirche, Kirche aufgefaßt als das „In Christo".

II. Epistel: Rm 6 19—23. Die christliche Freiheit ist Freiheit von der Sünde, aber nicht Freiheit zur Sünde. Also christliche Freiheit kann man, menschlich gesprochen (19a), als Sklaverei bei der Gerechtigkeit bezeichnen! Sklaven wart ihr, Sklaven seid ihr — aber es kommt auf den Herrn an, bei welchem ihr Sklaven seid. Vormals wart ihr Sklaven der Sünde (17), da galt euer Dienst dem Fortgange der Ungerechtigkeit! Jetzt seid ihr Sklaven der Gerechtigkeit — also gilt euer Dienst jetzt der Gerechtigkeit, der Heiligung (19). Gerechtigkeit, Heiligung, das bedeutet hier soviel wie „das neue Leben in Christus" (23 vgl. 11). Wer unter Freiheit die Freiheit zur Sünde versteht, der wird ja sagen: früher wart ihr frei, nämlich frei von der Gerechtigkeit (20). Eine schöne Freiheit, wahrhaftig! Was kam denn daraus anderes als Dinge, deren ihr euch jetzt schämet, und letzten Endes der Tod (21)? Wer aber unter Freiheit die Freiheit von der Sünde versteht, der muß euch jetzt Freie nennen, da ihr bei Gott Sklaven seid; denn aus dieser Sklaverei folgt eure Heiligung und das ewige Leben (22). An ihren Früchten sollt ihr auch die Freiheit erkennen! Aus der Sünde kommt der Tod, von Gott aber kommt das ewige Leben in Christo Jesu, unserem Herrn. — Wo gute Frucht ist, da ist auch wirkliche Freiheit, und müßte man es „menschlich" noch so sehr Sklaverei nennen. Also Gottes Sklave sein heißt in Christo Jesu Heiligung und ewiges Leben haben — der Sünde Sklave sein heißt beschämenden Dingen anheimgegeben sein und dem Tode. So ziehet die Konsequenzen! Aber „Sklave Gottes sein", das ist ja bloß „menschlich geredet", denn wer „Gott liebt in Christo Jesu, unserm Herrn" (11), der hat den rechten „Ort" gefunden, wo Sittlichkeit nicht mehr ein Imperativ für Sklaven ist, sondern zu allererst ein Indikativ („in Christo"), der so Großes einschließt, daß der Mensch darin aktiv sein will. Aus diesem Indikativ sprüht ein Imperativ für Freie hervor. — Man könnte gegen Paulus einwenden, daß in der Praxis der Christenheit längst der sittliche Imperativ wieder ein Sklaven-Imperativ geworden ist, dem man mit Mühe und Not gehorcht, unter Seufzen nach Freiheit von all dem

Schweren. Aber Paulus müßte darauf antworten: dann fehlt es bei euch an der Hauptsache, an dem „in Christo". Der Erlöser ist da, aber ihr habt ihn nicht, weil ihr bloß euch selbst haben wollt, und Christum höchstens als Lückenbüßer. Wie kommt man in das „In Christus"? Das steht aber im NT so eindeutig als möglich, das ist der Hauptinhalt des NT.

III. Die liturgische Einheit. In der evangelischen Perikope werden die Zwölf als die Gehilfen des Herrn, die Hirten des Volkes, die Erntearbeiter im eschatologischen Sinne beschrieben, in der epistolischen Perikope die Geernteten, das Volk „im Herrn", als die Sklaven Gottes, als die „Theonomen", d. h. als die wirklich Freien und Gerechten.

8. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 7 13—23. Hier stellt uns Mt Worte Jesu über dreierlei Themen zusammen[1]. Das erste Thema heißt: „Die Tür", das zweite: „Die falschen Propheten", das dritte: „Die falschen Jünger." Ein „Hütet euch!" steht hinter allen dreien. Hat erst Mt diese Worte Jesu so zusammengestellt, so darf man annehmen, daß die Nöte seiner Zeit ein scharfes „Hütet euch" sprachen und ihm eine solche Sammlung von Hütet-euch-Worten nahelegten. Wir sehen also hier, wie Worte Jesu auf die Not der Zeit „angewendet" werden. Die Worte Jesu werden dem neuen Zwecke gemäß zusammengeordnet und mit charakteristischen Einzelheiten aus anderen Worten Jesu aufgefüllt. Man macht nicht etwa Neues aus den Worten Jesu, sondern hält Ausschau, welche Worte Jesu für die gegenwärtige Not herbeigeholt werden müssen. So bleibt wirklich Jesus der Redende, nicht wird Jesus abgelöst von Mt. Was hätte man schließlich davon, wenn Mt redet? Jesus Christus hatte einmal gesprochen, nun glaubte man fest, daß er diese seine Worte fortwährend aus der Ewigkeit heraus den Christen vermeine. Es war wirklich das, was man heute so ausdrückt: „Gott spricht uns an." Und auch für unsere Zeit wäre die Voraussetzung dieses „Angesprochenseins von Gott" der Glaube, daß die Worte Jesu vom auferstandenen und verklärten Herrn als Ausspendung der Erlösung benützt werden und durch den Dienst von Menschen (und Druckerpressen) aller Christenheit bis an das Ende fort und fort gesagt sein wollen. Auch Fr. Gogarten[2], der dieses „Angesprochensein durch Gott" beginnen läßt bei der Existenz des Mitmenschen und dem Gefordertsein eines jeden Menschen durch den Mitmenschen, sieht doch die vom Nächsten kommende Forderung über die Worte Jesu gehen. Eine Predigt kann nie „direkt" Wort Gottes sein, sondern ihr Weg geht stets über das Wort Jesu. D. h.: eine „Anwendung" der Worte Jesu auf die Nöte unserer Zeit kann nur geschehen, wenn diese Worte Jesu in ihrem originalen Sinn erhalten bleiben — kleinere Mißverständnisse wird es dabei immer gegeben haben und immer geben. Daran liegt die Entscheidung nicht. Stellt man sich allerdings auf den Standpunkt, die Evangelisten hätten die Worte Jesu so verändert, daß ihr Sinn von den Evangelien ab nicht mehr der originale sei, so bleiben nur zwei Wege: entweder

[1]) Siehe Handbuch 4 zu Mt 7 15. 16—20.
[2]) Etwa Gogartens Nachwort zu „Martin Luther Predigten", 1927.

man hofft, den wirklichen originalen Sinn noch zu finden — oder man nimmt diese Worte auch heute wieder nur als Hülle, in welcher man Eigenes und Eigenstes über die Not der Zeit aussprechen darf. Im letzteren Fall hört die Möglichkeit, Wort Gottes zu sagen, auf; im ersteren Fall entsteht die Möglichkeit, daß jeder etwas anderes für den originalen Sinn Jesu hält — und überdies muß man sich hier ernstlich fragen: warum sammelten denn eigentlich die Evangelisten „Worte Jesu", wenn sie dann doch etwas anderes daraus machten? Da die Evangelien keine Biographien sein wollen, sondern Hinweis auf die gekommene Rettung, können die Evangelisten doch nicht als Freibeuter gedacht werden. Wollte man schließlich den Ausweg wählen: die Evangelisten täuschten sich eben über den originalen Sinn — so spricht man den Evangelisten Irrtum über das gekommene Heil zu, und damit hört dann jede Verständigung auf. Sammelten, redigierten, stilisierten sie aber vom echten Verständnis für das gekommene Heil aus, so können ihre Irrtümer nur sehr nebensächlich sein; gerade unsere Perikope dürfte ein Musterbeispiel abgeben für das hier Angedeutete.

Das Wort von der „Tür" (13—14) wurde von Mt aufgefüllt mit dem Worte von den „zwei Wegen"; bei der Häufigkeit des Bildes von den „zwei Wegen" ist es nämlich sehr wahrscheinlich, daß auch Jesus dieses Bild irgendwann benutzt hat[1]. Nun bedeutete das Bild von den „zwei Wegen" bei den Juden den Weg des Gesetzes und der Gesetzlosigkeit, bei den Hellenen den Weg der Tugend und den Abweg hievon. — Was will Mt, wenn er den Gebrauch dieses Bildes durch Jesus nun hineinsetzt in die Rede von der „Tür"? Zweifellos hat Mt dabei ebenfalls das „moralische Anliegen", ähnlich wie Juden und Hellenen, bloß wendet er alles auf die Einhaltung der Bergpredigt, die er im vorausgehenden brachte. Wer von den Jüngern die Bergpredigt „hält", geht auf dem schmalen Weg, der zum Leben führt! Und mit diesem schmalen, aber richtigen Wege identifiziert nun Mt auch die Tür, die Pforte: wie der Weg „schmal" genannt wird, so wird die Pforte „eng" genannt; „Weg" und „Tür" bedeuten hier, ohne daß die Anschaulichkeit Widerspruch erheben darf, dasselbe. Es ist der Weg zum Reiche Gottes, die Tür zum Reiche Gottes, und beigefügt wird: es gibt auch noch einen andern Weg, eine andere Tür, einen breiten Weg, eine weite Türe, aber hütet euch davor — sie führen nicht zum Reiche Gottes! Hat Mt nun das „moralische Anliegen" in der Weise gehabt, daß er die Haltung der Bergpredigt als den Weg, als die Tür ins Reich Gottes so dachte, wie man Grund und Folge zusammendenkt? Wenn „ja", dann braucht Mt Christus nur als den Lehrer der Bergpredigt, damit ist dann alles geschafft, Christus kann wieder verschwinden, die Bergpredigt, losgelöst von Christus, wird ihren Dienst tun oder nicht tun, je nachdem die Menschen wollen oder nicht wollen. Dieses „Ja" widerspricht aber dann der Tatsache, daß für Mt Christus „bei euch ist alle Tage, bis an der Welt Ende"[2]. Die Jünger und ihre Mitchristen sind nicht allein, allein gelassen mit der Bergpredigt, sondern Christus hat sie, und durch Christus hat sie Gott selbst. Sprechen wir also hier von Grund und Folge und nehmen als die Folge den Eingang in das

---

[1]) Vgl. auch Handbuch 3 zu Mc 12 14.
[2]) Siehe darüber A. Schlatter, Die Kirche des Matthaeus, 1929, S. 31 ff.

Reich Gottes, so haben wir als den Grund hiefür Christus und durch Christus Gott selbst zu nehmen, und nicht die Einhaltung der Bergpredigt, losgelöst von Christus oder Gott. Der Weg, die Tür ist die Einhaltung der Bergpredigt nur deshalb, weil dieser Weg, diese Tür von Jesus Christus eröffnet wurde, und weil Christus dabei ist, wenn man auf diesem Wege wandelt, durch diese Türe geht, oder besser: weil der Mensch in Christi und Gottes Gewalt nur diesen Weg wandeln, nur durch diese Tür gehen kann — sonst wäre er ohne Christus, ohne Gott, wenn auch zusammen mit vielen bedeutenden Menschen. Wer den Glauben hat, hat auch die Werke! Und wer einen Glauben zu haben meint, auch ohne Werke, der sehe zu, ob das wirklich Glaube ist! Nun könnte es sein, daß Jesus selbst mit der „Tür" und mit dem „Weg" wirklich nur das „moralische Anliegen" meinte. Dann dürfte man eben nicht übersehen, daß er es ist, der redet, der zu sich ruft, der die Menschen in die Gemeinschaft mit sich führen will, der nicht einfach Moral, sondern das Reich Gottes verkündet! So versteht man es, daß auch Jo den Sinn Jesu und der Urchristenheit richtig aussprach, als er „Tür" und „Weg" auf Jesus selbst bezog, Jo 10 9 und 14 6, und daß es nicht den letzten Ausschlag gibt, ob Jo die Wendung vom „Weg" aus der Religionsgeschichte bezogen hat oder nicht[1].

Die „falschen Propheten" (15—20) waren im Christentum sicherlich noch nicht aktuell zur Zeit Jesu, wohl aber offenkundig zur Zeit des Mt; es besteht aber kein Grund, Jesus das Wort über die falschen Propheten (der Zukunft) abzusprechen. Wie weit dieses Wort aber aufgefüllt ist mit Zutaten aus andern Worten Jesu, das läßt sich nicht deutlich feststellen. Hat Jesus von den Wölfen in Schafskleidern gesprochen, kann er nicht zu gleicher Zeit das Bild von dem Baume und seinen Früchten gebraucht haben; aber er kann sehr wohl an einer anderen Stelle gerade das Wort von dem faulen Baum und seinen argen Früchten auf die falschen Propheten (der Zukunft) gemünzt haben. Hätte jedoch Jesus ursprünglich dieses Wort „moralisch" gemeint und auf alle bezogen, die ihm anhangen wollen, so hätte Mt darin doch recht, daß er es auf die falschen Propheten erst recht anwendet. Selbst dann hätte Mt nichts Grundsätzliches geändert, wenn Jesus das Wort nur positiv ausgesprochen hätte, nämlich nur davon geredet hätte, daß ein guter Baum auch gute Früchte bringt, also in unserem Sprachgebrauch: der Glaube bringt seine Früchte, sonst ist er nicht Glaube. In v. 16—20 ist jedenfalls das Negative betont, entsprechend der Tendenz, zu warnen, vor falschen Propheten zu warnen. 16: selbstverständlich sucht man an Dornen und Disteln keine edlen Früchte — ebenso selbstverständlich an falschen Propheten nicht die Früchte des Glaubens. 17: wie ein guter Baum gute Früchte bringt, so bringt ein schlechter Baum schlechte Früchte, ein falscher Prophet Früchte des Unglaubens. 18: wie es gar nicht möglich ist, daß ein guter Baum schlechte Früchte bringe, so ist es auch nicht möglich, daß ein schlechter Baum gute Früchte bringe, also ein falscher Prophet die Früchte des Glaubens. 19: im Garten macht man eben darum mit den schlechten Bäumen Schluß, sc.: dann werdet doch ihr nicht

[1]) Darüber siehe Handbuch 6 zu Jo 14 6.

falschen Propheten anhangen wollen, gewissermaßen: schlechte Bäume auch noch pflegen. Und dies alles wird eingerahmt 16 a und 20 mit der Regel: Falsche Propheten erkennt man an den Früchten des Unglaubens, welche sie bringen. Die Sache ist auf jeden Fall sehr kühn; denn wer soll Gärtner sein, wer soll Richter sein, wer soll Richter sein darüber, welches gute und welches schlechte Früchte, welches Früchte des Glaubens und welches Früchte des Unglaubens sind? Klar ist so viel: daß das Evangelium jedenfalls bei den christlichen Propheten das nicht kennt, was Luther oft ausspricht mit dem Satze: Auch der böse Priester kann das Wort verkündigen und die Sakramente spenden, und was die Augustana in ihrem VIII. Artikel festlegt: *licet uti sacramentis, quae per malos administrantur*. Der christliche Prophet steht und fällt mit den Früchten des Glaubens, die an ihm gesucht werden müssen. Die Angelegenheit dürfte auch damit nicht zu Ende sein, daß man etwa sagt: gut; christliche Propheten gibt es heute nicht mehr, also gilt auch diese Regel nicht mehr. Gewißheit, wo sie anzuwenden sei, herrscht nicht mehr, das ist wahr; aber daß das Evangelium so Glaube und sittliches Leben zusammenbindet, das leuchtet doch weithin! Und leuchtet um so bedrohlicher, wenn man nicht mehr Gewißheit darüber hat, wem es eigentlich heute gilt — etwa allen, ohne Ausnahme? Das „Hütet euch!“ steht furchtbar dahinter.

„Die falschen Jünger“ (21—23): das meint jedenfalls nicht Außenstehende, sondern richtet sich an die Jüngerschaft selbst. Das Wort stammt aus einer eschatologischen, aus einer Gerichtsrede. Falls Jesus es in anderem Zusammenhang gesprochen hätte, als in dem hier vorliegenden, wäre es durch Mt mit Treffsicherheit hieher gesetzt worden. Es gehört hieher, wo die Bergpredigt zu Ende sein soll, und es peitscht geradezu die Zusammengehörigkeit des Christusweges mit der Sittlichkeit ein. Denn wenn alle Jüngerschaft an sich, aller Kult des „Herrn“ zum Eingange in das Himmelreich nichts beiträgt, es sei denn der Gehorsam gegen Gottes Willen mit der Jüngerschaft, mit dem Kult wesensverbunden (21), — wenn selbst die aus der Jüngerschaft, aus dem Kult des „Herrn“ hervorgehenden Wunderkräfte der Weissagung und Teufelaustreibung und aller übrigen Art keineswegs als Früchte des Glaubens im wahren Sinne ausreichen (22. 23) — dann ist die Zusammengehörigkeit von Glauben und sittlichen Werken für alle, die auf dem Wege Jesu sind, nicht im mindesten und an gar keiner Stelle der Lockerung fähig. Wird das zunächst auch nur den Aposteln und Jüngern warnend gesagt, so gilt es wegen seines eisernen Bandes doch ebenso für alle Christen.

Es zeigt sich somit, daß Mt, ob er Worte Jesu von den Türen und Wegen oder den Propheten oder den Bäumen oder den Verehrern des Herrn oder den Wundertätern anführt, mit Recht am Ende der Bergpredigt die große wesensnotwendige Warnung aufstellt: wo Jünger sind, wo Christen sind, da ist der Glaube; aber der Glaube ist nicht da, wo die Sittlichkeit fehlt; wo Jünger sind, wo Christen sind, da ist der Eingang zum Reiche Gottes; aber die Jünger und die Christen gehen auf dem Wege zur Verwerfung, wenn sie nicht die Früchte des Glaubens bringen. Größte Gefahr besteht; nun seid ihr gewarnt! Dabei war Mt kein bloßer Moralantreiber, sondern ein Christusjünger, welcher alles Heil und jede Möglichkeit des Reiches in Christus allein sah und durch-

drungen war von dem gekommenen Heil: „Ich bin bei euch alle Tage“ — dennoch: die Sache hat auch einen Schatten, sehet den Schatten und hütet euch!

II. Epistel: Rm 8 12—17. Der Besitz des Geistes Gottes (11) gewährleistet uns Christen a) für die Gegenwart das neue Ethos (12—13), b) für die Zukunft die völlige Gottessohnschaft (17). Das steht fest: und dennoch sind viele unsicher; dennnoch dauert die Sündhaftigkeit fort (12), und noch ist unser Anteil anstatt der Herrlichkeit das Leiden (17). Aber diese Unsicherheit hat kein Recht; man kann durch den Heiligen Geist die Werke des Leibes töten (13), und wenn viele es nicht tun, so bloß deshalb, weil sie nicht gewohnt sind, vom Geiste Gottes getrieben zu werden (14. 13), und sich immer noch für Schuldner des Fleisches, also für Nicht-Geist-Besitzer ansehen (12). Und daß die völlige Gottessohnschaft durch alles Leid hindurch unser sein wird, das hindert das Leid bei uns ebensowenig wie bei Christus (17); daß die völlige Gottessohnschaft unser sein wird, das erweist sich ja dadurch, daß wir schon Gottes Söhne sind (14. 17) — wir haben ja den Geist; und daß wir den Geist der Gottessohnschaft haben, das erkennt man daran, daß dieser Heilige Geist in uns betet: Abba, lieber Vater (15): das ist doch kein Geist der Knechtschaft, sondern wahrlich ein Geist der Gottessohnschaft; und wenn er so „Abba“ in uns ruft, dann gibt er unserem Geiste Zeugnis davon, daß wir Gottes Söhne sind (16). — Der Hauptbeweispunkt unserer Perikope ist also das Gebet! Das Gebet „Abba, lieber Vater“. Nicht wir beten, es betet in uns, und es betet „Vater“! Gebet ist Geistsache, ist pneumatisch — wir würden heute sagen: ist Funktion des Glaubens, nämlich desjenigen Glaubens, welchen der Heilige Geist in uns macht, nicht wir selbst. In solchem Glauben sein, heißt also wirklich von Gott erfaßt sein, wie nur je ein Ekstatiker von Gott erfaßt zu sein meinte. „*Donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit*“ (Conf. Aug. art. IV). Der natürliche Mensch will nicht beten, will nicht auf Gott vertrauen, will nicht Gott „Vater“ nennen, das alles tut erst der vom Heiligen Geist im Glauben erfaßte Mensch. Paulus meinte das alles natürlich viel ekstatischer als wir, aber die Sache ist dieselbe bei ihm wie in der reformatorischen Theologie.

Anmerkung. Man vergleiche Gal 4 6 und I Cor 12 3 b; über das liturgisch Wertvolle unserer Stelle: Lietzmann, Handbuch 8 zu Rm 8 15 f. — Die bessere Lesart in V. 3 ist: „die Werke des Leibes töten“.

III. Die liturgische Einheit. Im liturgischen Zusammenhange bringt die epistolische Perikope die Voraussetzung für die Einhaltung der Bergpredigt: ihr habt den Heiligen Geist, ihr seid schon jetzt Gottes Söhne, so tragt dem Rechnung! Die evangelische Perikope aber stellt fest, was wäre, wenn man dem Heiligen Geiste nicht Rechnung trüge!

9. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 16 1—12. Will man diese Perikope nach dem Sinn befragen, welchen Jesus damit verbunden hat, so muß in Betracht gezogen werden, daß v. 9 umstritten ist[1]; man kann also von diesem v. 9 aus die Deutung

[1]) Handbuch 5 zu Lc 15 1—8.

im Sinne Jesu nicht unternehmen, ohne daß man Gefahr läuft, den Sinn Jesu zu verfehlen. Aber auch den v. 8 hält Bultmann für eine Zutat, nicht für die Ansicht Jesu; so steht man keinesfalls mit der Deutung von v. 8 aus auf sicherem Boden. Bleibt die Erzählung selbst, wie sie in v. 1—7 lautet, dann liegt die Pointe darin, daß gerade Jesus eine solche Geschichte erzählte! Hätte nicht Jesus sie erzählt (oder nacherzählt, das macht nichts aus), so wäre sie nicht der Beachtung wert. Aber Jesus erzählte sie, erzählte eine solche Geschichte! Nämlich von einem Gutsverwalter, den man schlechter Wirtschaftsführung beschuldigte; darum wurde er abgesetzt (1). Als ihm sein Herr die bevorstehende Absetzung mitteilte (2), da machte sich der Gutsverwalter klar: es muß etwas geschehen, damit ich nicht verhungere, daß ich auch nicht zum Bettler werde, denn gelernt habe ich nichts, um Arbeiter sein zu können (3). Es muß etwas geschehen — das ist der springende Punkt! Und es fiel ihm ein ausgezeichneter Gedanke ein (ausgezeichnet für seine Situation!), ein Plan, der ihm Wohnung und Nahrung für die Zukunft schaffen konnte (4). Dieser Plan gründete sich darauf, daß zwischen der Mitteilung der bevorstehenden Absetzung und der Absetzung selbst ja noch ein kleiner Zeitraum bestünde, in welchem der Gutsverwalter noch als im Amte angesehen werden mußte. Es kam nun alles darauf an, die letzten Stunden der Amtsführung der Zukunft dienstbar zu machen. Aus dem Positivum der Gegenwart Kapital zu schlagen für das Negativum der Zukunft. Heutzutage würde einer das Geld seines Herrn veruntreuen und ins Ausland flüchten; damit hätte er bloß den Herrn betrogen und sich selbst genützt. Damals konnte man wohl nicht Geld veruntreuen; aber ob man es konnte oder nicht, unser Gutsverwalter griff jedenfalls nach einer Praxis, welche nicht bloß den Herrn betrog und den Gutsverwalter bereicherte, sondern zugleich die Schuldner des Herrn erleichterte! Er machte Dritten eine große Freude! Er machte sich die Schuldner seines Herrn damit zu Freunden für immer, daß er ihre Schuldscheine ermäßigte (6. 7). Nicht darauf ging er hinaus, möglichst viel in seinen Besitz zu bringen und dann zu fliehen, sondern er ging darauf hinaus, sich Freunde zu schaffen für die Zukunft! Ein Freund ist mehr als ein beiseite geschafftes Gut; ein Freund hat Dauer — ein Freund stellt ihm sich und das Seine zur Verfügung, falls er nicht unverschämt wird. Das ist die Geschichte, welche Jesus erzählte (oder nacherzählte). Daß Jesus es tat, der Verkünder des Himmelreiches, konnte ernstlich nur den Sinn haben: solange es Zeit ist, sorget für die Zukunft! Solange heute ist, denkt an das kommende Himmelreich! Die Taten der Gegenwart im Sinne der Zukunft des Reiches Gottes tun! Es ist gewiß möglich, daß Jesus einfach diese Geschichte vor seine Jünger hinstellte — und daß die Jünger erst diese Geschichte verstanden und mit der Nutzanwendung versahen, als Christus, Reich Gottes, Zeit und Ewigkeit ihnen keine Rätsel mehr waren, sondern im Lichte des gekommenen Heiles lagen. Dann wäre es erklärlich, wieso mancherlei Nutzanwendungen dastehen, und wieso diese Nutzanwendungen alle etwas allzu Direktes in sich haben. Z. B. v. 9 ist erträglich im „Allgemeinen", aber nicht in dieser direkten Zwecksetzung; im „Allgemeinen" bedeutet der Vers nichts anderes, als was in der Geschichte steht: jetzt schon für die Zukunft leben, jetzt schon

in der Zukunft des Reiches Gottes stehen. Aber in seiner d i r e k t e n Schwere will er sagen: gerade mit dem Mammon der Ungerechtigkeit solle man in der Gegenwart der Zukunft des Reiches Gottes dienen — eine merkwürdige Sache! Und noch direkter: gerade mit dem Mammon der Ungerechtigkeit kann man sich Freunde machen, die uns nach dem Aufhören dieser Zeit in ihre ewigen Hütten aufnehmen — noch seltsamer! Aber auch v. 8 redet viel zu direkt; im „Allgemeinen“ hieße er: nun schelte man nicht bloß auf diesen Gutsverwalter, sondern man erkenne an, daß er jedenfalls an die Zukunft dachte und für die Zukunft handelte; aber in seiner Direktheit will er sagen: die Christen sollen Klugheit in den Angelegenheiten des Reiches Gottes von einem Betrüger lernen — so habe es Jesus gewollt. Man wird also annehmen dürfen, daß v. 8 und v. 9 hieher gesetzt wurden aus anderen Zusammenhängen, wo sie in ihrer Direktheit galten und einen trefflichen Sinn hatten; hier aber müssen sie aus der Direktheit in die Indirektheit ü b e r s e t z t werden, müssen sich dem Sinne fügen, welchen die Erzählung 1—7 im Munde J e s u schon an und für sich zu haben scheint. Bei den v. 10, 11, 12 wird ja ohne weiteres zugegeben, daß sie von L c hierher gesetzt wurden, und nicht von Jesus — nun also: nach unseren Ausführungen beginnt eben die ordnende Arbeit des Lc schon mit 8 und 9. Und zwar setzte Lc in den v. 8 ein Wort Jesu von den Kindern der Welt und den Kindern des Lichts, wie man die Sache etwa Jo 12 36 und I Th 5 5 (vgl. Eph 5 6—9) findet; dieses Wort Jesu muß aber ohne die sonst übliche Schärfe gewesen sein, weil es ja zur Ausdeutung der Erzählung 1—7 verwendet werden sollte und dem Sinne dieser Erzählung gemäß nicht einfach auf die Kinder der Welt schelten konnte — mit Recht wurde es darum durch ein „Lob“ Jesu (oder des Gutsbesitzers?) mit der Erzählung verbunden. In den v. 9 stellte Lc ein Wort Jesu vom „Mammon der Ungerechtigkeit“, aber wiederum ein solches Wort, das der eigentlichen Schärfe entbehrte, ein „zutrauliches“ Wort Jesu (ähnlich Mt 6 20 und Lc 14 14). War nun einmal der Ton angeschlagen, der dem irdischen Besitze nicht so absolut verdammend klang, so lag es nahe, hieher n o c h etliche Worte Jesu ähnlicher Art zu setzen; und dies um so mehr, als zugleich erreicht werden sollte, daß die Hörer und Leser unserer Erzählung nicht etwa eine Aufforderung zum Betrug daraus entnehmen. V. 10 muß dem Gebiet von Lc 19 17 und Mt 25 21 entstammen, und an seinem Orte den Sinn gehabt haben: wer nicht das ihm zugewiesene Erdendasein treu für das Himmelreich der Zukunft ausnützt, der kommt für das Himmelreich (das „Große“, das „Viele“) nicht in Betracht. V. 11 nimmt, entsprechend dem v. 9. aus dem Erdendasein den „Mammon der Ungerechtigkeit“ als Beispiel und verlangt gerade hierin Treue gegen das zukünftige Himmelreich („das wahre Gut“). V. 12 nennt die Lebensgüter „das fremde Gut“ und das Himmelreich „euer eigenes Gut“. So haben 10—12 keinen Zusammenhang mit der Erzählung 1—7, wohl aber mit der Lage der Hörer, die jene Erzählung leicht mißverstehen konnten. Hingegen 8 und 9 wollen die Nutzanwendung bringen — und bringen sie auch, wenn man nicht diese V e r s e herrschen läßt, sondern den Sinn der Erzählung im Munde J e s u , und die v. 8—9 nach der Erzählung Jesu auslegt. Wiederum zeigt es sich, wievieles ein Evangelist durch seine Rahmenarbeit schaffen konnte — und wie er doch

nicht von dem Worte Jesu abwich, sondern immer dessen Diener blieb, „Diener des Wortes".

II. Epistel: I Cor 10 1—13. Eine Warnung (11) für die Korinther, es nicht dem „gnostischen" Verhalten Etlicher nachzutun. Die Warnung benützt den Gedanken: aus gleichen Ursachen kommen die gleichen Folgen, und so fragt Paulus: warum gingen wohl von dem auserwählten Volke des Alten Bundes so viele in der Wüste zugrunde? Antwort: weil sie sündigten (6); und ihre Sünde war: Götzendienerei (7), Unzucht (8), Gottversuchen (9), Murren (10). Das „gnostische" Verhalten Etlicher scheint auch diese Sünden für ungefährlich, ja geradezu für Zeichen christlicher Freiheit angesehen zu haben, und die „gnostische" Argumentation war hiebei diese: ist man Christ, ist man getauft, hat man von der himmlischen Speise gegessen, so „steht man fest" (12), so fest, daß auch diese Sünden nichts ausmachen. Und eben darum fragt nun Paulus: warum gingen jene Alten in der Wüste zugrunde? Und gibt die Antwort: wegen ihrer Sünde. Und läßt den Sakramentarismus nicht gelten, wenn dadurch die Sünde geschluckt werden soll. Getauft waren jene Alten auch, sagt er (1. 2), und die überirdische Speise hatten sie auch gegessen (3), und den überirdischen Trank aus dem Felsen getrunken (4). Alle ohne Ausnahme; und doch gingen viele zugrunde (5. 8. 9. 10). Was ihnen geschah, trotz herrlichem Sakramentarismus, das geschieht auch euch, trotz herrlichem Sakramentarismus, sobald ihr Sünde tut (6. 11). Ja, es geschah den Alten geradezu zum Vorbilde für euch, zur Warnung für euch — und es wurde aufgeschrieben für diese letzten Zeiten (11). Die Warnung ergeht an jene Korinther, welche es bisher noch nicht den „Gnostikern" nachgetan haben, aber in der Gefahr hiezu stehen. Diese Gefahr kann noch gut überwunden werden, denn bisher war die Versuchung zum „Gnostizismus" wirklich nicht über Menschenkraft (13). So überwindet denn dieVersuchung mit Gott! — fallet doch nicht in die Sünde! — sonst rollt das Unglück auch über euch hin wie über jene Alten.

Für unsere Zeit liegt in dieser Perikope die stärkste Mahnung bei aller Betonung des uns durch Christus gegebenen Besitzes, nicht die sittlichen Konsequenzen dieses Besitzes zu übersehen oder gering zu schätzen. Taufe und Abendmahl sind groß, aber nicht innerhalb des Libertinismus, sondern innerhalb des unbedingten Gehorsams gegen Gott. Taufe und Abendmahl sind Mittel des Gottes, welcher will, daß sein Wille geschehe! Der Gott der voraussetzungslosen Gabe läßt dennoch den Seinen keine Ruhe. Der blanke Aktivismus ist Atheismus, gewiß; aber auch der Quietismus ist Atheismus — bloß von der anderen Seite her.

III. Die liturgische Einheit. Es ist notwendig, daß zum Evangelium vom „ungerechten Haushalter" eine Epistel trete, welche keinen Zweifel darüber läßt: in Christo sein und sündigen ist ein ungeheuerlicher Gedanke. Trotz aller Ungerechtigkeit des Haushalter-Exempels gibt es für Christen keinen Weg, dem unbedingten Willen Gottes auszuweichen.

10. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 19 41—48. Die v. 41—44 hat von allen Evangelisten Lc allein. Für die historische Exegese ergibt sich darum die Frage: hat Lc diese Verse aus einer Quelle, oder hat er sie selbst komponiert in Hinsicht auf das Schicksal Jerusalems, das er kannte? Im letzteren Falle müßte man annehmen, daß Jesus Worte über Jerusalem und gegen Jerusalem wirklich gesprochen hat, wie ja Lc 13 34 f., Mt 23 37 f. beweisen, und daß Lc diese Worte mit dem Wissen um das tatsächliche Ereignis des Jahres 70 auffüllte. Die Erfüllung einer Prophezeiung gibt erst der Prophezeiung den vollen Wortlaut! Denn die Erfüllung ist immer anders, als der Kenner der Prophezeiung vor der Erfüllung es sich dachte. Da aber für den Glauben derselbe Gott die Erfüllung bringt, welcher durch den Propheten die Prophezeiung sprach, so darf man, muß man mit der Erfüllung den Wortlaut der Prophezeiung verbessern. Aber es kann auch sehr wohl sein, daß Lc v. 41—44 ein echtes Wort Jesu berichtet; es lag sehr nahe, daß Jesus den Namen „Jerusalem" = ὅρασις εἰρήνης = „Schau des Friedens"[1] in Gegensatz setzte zum tatsächlichen Benehmen gegen ihn, den Bringer des Friedens, den Künder des Friedens, den „Evangelisten", und aus den Prophetenstellen über den Untergang Jerusalems (vgl. Is 29 3. 4) einen neuen Untergang der heiligen Stadt (gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen) herleitete. Dann wird aber die Sache geradezu aufregend. Denn in jener Prophetenstelle redet Gott; weil Jerusalem gegen Gott gesündigt hat, kommt der Untergang. Hingegen im Evangelium des Lc redet Jesus; weil Jerusalem sich gegen Jesus ablehnend verhält, darum kommt der Untergang! Wer ist also Jesus? Wer handelt, wer kommt in Jesus? Es ist mit Händen zu greifen, daß Jesus nicht einen Versuch macht, ob Jerusalem will oder nicht — und dann aus dem Mißlingen des Versuches schließt: „es war also noch nicht die rechte Zeit", „Gott will es ein andermal vielleicht" — nein, Jesus tut die Tat Gottes. Und weil Jesus die Tat Gottes ist, darum bedeutet es den Untergang Jerusalems jetzt so gut wie einst, oder jetzt noch mehr wie einst, wenn Jerusalem ihn, diesen Jesus, verwirft. Sobald die heilige Stadt, die Stadt Gottes, Jesum ablehnt, lehnt sie den ab, der in sein Eigentum kam, lehnt sie den „Heiligen" selbst ab, von dem sie die „heilige Stadt" heißt, hat sie ihre Existenz verwirkt, hört sie auf, *fuere Troes, Ilion, fuit Jerusalem.* Die Stadt „Schau des Friedens" verschließt sich dem Frieden, also kommt der Krieg und der Untergang. Als Lc dies schrieb, da stand natürlich die Sache noch schärfer vor seinen Augen, weil er das Kreuz Christi kannte und vielleicht schon das Jahr 70 und seine Schrecken; aber es stand keine andere Sache vor seinen Augen.

Nun stimmen auch die v. 45—46 mit den v. 41—44 zusammen; denn auch in der „Tempelreinigung" handelt es sich um den Anspruch Jesu, Gottes Tat zu sein (um den „Messiasanspruch"). Wiederum wird eine atliche Stelle (Mal 3 1 das Kommen in den Tempel, Hos 9 15 der Tempelgreuel, besonders aber Is 56 7, bei Mc und Mt auch Jer 7 11) erfüllt. Wiederum ist die Ablehnung der Tat

[1]) Siehe Handbuch 5 zu Lc 19 42.

Jesu Ablehnung Gottes selbst, dessen Haus der Tempel, dessen Stadt Jerusalem ist (47). Und das Kreuz kündigt sich an in v. 48 a — wie die neue „Schau des Friedens", das „neue Jerusalem", das „neue Volk" Gottes in 48 b.

II. Epistel: I Cor 12 1—11. Die „Geistesgaben", die uns Heutigen als ein Sonderbares und gar wohl vom „eigentlichen" Christentum Abtrennbares erscheinen, galten jedenfalls dem Urchristentum als das große Zeichen, daß die letzten Zeiten wirklich gekommen waren, und daß erfüllt wurde, was die Propheten für die Endzeit in Aussicht gestellt hatten. Dem Urchristentum waren die „Geistesgaben" nicht Merkwürdigkeiten, sondern Früchte des in Christo gekommenen Neuen und Endgültigen. Hier klafft ein Abgrund zwischen uns und dem Urchristentum. Dieser Abgrund kann aber ausgefüllt werden. Sobald man sich auf den Standpunkt der Reformatoren stellt, daß der Glaube es ist, auf welchen alles hinausgeht, und daß der Glaube heute noch wie damals nicht Werk des Menschen, sondern Tat des Heiligen Geistes ist, der Heilige Geist aber gesandt wird vom auferstandenen und verherrlichten Christus, fehlt auch heutzutage die Hauptsache nicht, der Glaube, der Heilige Geist, der verherrlichte Christus. Es fehlen nur die Erlebnisse, die Erfahrungen jener seltsamen Art. Aber deshalb brauchen wir jene seltsamen Erlebnisse der alten Zeit nicht als für uns abgetan anzusehen, sondern betrachten sie als Beweise der Wirklichkeit des Heiligen Geistes für eine Zeit, wo erst Beweise hingestellt werden mußten, — denn es war eben die Anfangszeit. Was für damals bewiesen wurde, ist heute bewiesen, braucht nicht mehr erst bewiesen zu werden. Gewiß wären auch wir dankbar für Beweise ähnlicher, wenn auch nicht gleicher Art; aber jene Beweise werden wohl innerlich zusammenhängen mit der höheren Erregtheit der Anfangszeiten, und unsere Verlassenheit von solchen Beweisen wird zusammenhängen mit der Mattigkeit späterer Zeiten. Aber gar wohl kann die mattere Zeit zurückblicken auf die Gewitter der Urzeit und sagen: da wir eine Gemeinde sind mit jenen, so gilt ihr Wunder auch uns. Und darum ist die Perikope I Cor 12 1—11 (wie alles weitere) nicht bloß ein Gegenstand gelehrter Untersuchungen, sondern wirklich auch ein Inhalt der Christusverkündigung von heute.

Die Tatsache der „Geistesgaben" wird vorausgesetzt (1) und ebenso auch das allgemeine Verlangen nach „Geistesgaben" (4—6. 11). Die „Geistesgaben" werden „erklärt": als Heiden wurdet ihr hinreißender Göttererlebnisse teilhaftig (2), als Christen habt ihr das große Christuserlebnis, daß ihr durch den Geist hingerissen werdet zum Rufe: „Jesus ist der Herr" (3). Hättet ihr den Heiligen Geist nicht, so könntet ihr nie und nimmer Jesus den Herrn heißen, sondern die Dämonen würden euch dazu hinreißen, Jesum zu verfluchen (3). Damit hat Paulus seinen Standpunkt dahin umschrieben: die Haupt-„Geistesgabe" ist der Heilige Geist selbst, welcher spricht: „Jesus ist der Herr", also: welcher den Glauben gibt (3). Man merkt deutlich aus den Ausführungen des Paulus, daß die Korinther aufeinander eifersüchtig waren wegen der Verschiedenheit der Geistesgaben; einer wollte die des andern lieber haben als die seine, und mancher wollte alle haben. Dem begegnet Paulus mit der Erklärung: es handelt sich immer um einen und denselben Heiligen Geist, wer den Heiligen Geist hat, hat ja alles. Es ist dann ganz gleich, wenn die Gaben, Dienstleistungen,

Wirkungen noch so verschieden sind, es ist derselbe Heilige Geist (4—6). Dazu kommt als ein weiterer Grund, nicht eifersüchtig aufeinander zu sein, die Tatsache: der Heilige Geist offenbart sich dem einzelnen ja nicht für den einzelnen, um den einzelnen auszuzeichnen, sondern um ihn dem Ganzen, der Kirche, der Gemeinde, dienstbar zu machen (7). Wem Weisheitsrede gegeben wurde, dem wurde sie gegeben, daß er den anderen göttliche Weisheit zuspreche; wem Erkenntnisrede gegeben wurde, dem wurde sie gegeben, daß er den andern Erkenntnisse mitteile (8); wem der „Glaube" gegeben wurde, welcher Berge versetzt, der muß Berge versetzen; wer die Heilungsgabe hat, der muß sie anwenden (9); das gleiche gilt von der Wundergabe, der Prophetengabe, der Gabe, den Heiligen Geist von andern Geistern in Geistbegabten zu unterscheiden; der Sprachengabe; der Gabe, Zungenreden auszulegen — es ist immer derselbe Heilige Geist, welcher sie gibt, wie er will, aber gibt zum Nutzen der Gemeinde (10—11. 7). — Man sieht: für unsere Zeit darf man, ganz im Sinne des Paulus bleibend, fortfahren: und wenn diese spürbaren Gaben aufhören, so ist es genug, daß ihr den Heiligen Geist habt, daß ihr den Glauben habt.

III. Die liturgische Einheit. Der 10. Sonntag nach Trinitatis ist in den lutherischen Kirchen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der „Judensonntag"; las man am Nachmittag dieses Sonntags die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems[1], wie sie ein eigener Abschnitt vieler Agenden bot, so hatte sich bis in die neueste Zeit herein wenigstens eine Kollekte für die Judenmission an diesem Sonntag erhalten. Auch Luther predigte an diesem Tage 1529 über den Untergang Jerusalems[2] und wiederum 1531[3]. Daß man aber die epistolische Perikope nicht dem „Untergang Jerusalems" entsprechend ausgewählt hat, liegt auf der Hand. Also war zunächst die evangelische Perikope auch nicht anders gemeint, als ein Stück Evangelium überhaupt. Sobald der Sonntag gerade der Sonntag des „Untergangs Jerusalems" sein wollte, paßte die epistolische Perikope schlecht zum Evangelium. Man könnte höchstens sagen: mit der Verwerfung Jesu wich Gott von Jerusalem, es kam ein „neues Volk" Gottes auf, die christliche Gemeinde, in ihr war Gott und ist Gott, nämlich der Heilige Geist, der sich kundtut in den „Geistesgaben".

11. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 18 9—14. Das ist ein Unterricht im „rechten Beten"[4]. Durchaus kein Unterricht über die „Pharisäer" und über die „Zöllner". Nur weil das Gebet auch im Christentum über die ganze Religion entscheidet, nur darum kann Lc den einleitenden v. 9 schaffen[5], und in diesem Verse den Unterricht Jesu „vom rechten Beten", von der Frömmigkeit überhaupt gesagt sein lassen. Im „Unterrichte" Jesu ist es gleich, welche zwei Menschen

[1]) P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, 1921, S. 125 f. 134.

[2]) G. Buchwald, Predigten D. Martin Luthers, I, 1925, S. X und 529.

[3]) Buchwald II, 1926, S. VII; die Predigt steht WA 34 II, 80.

[4]) Siehe Handbuch 5 zu Lc 18 1—14.

[5]) Vgl. Handbuch 5 zu Lc 18 9.

beten, ob der eine ein Pharisäer und der andere ein Zöllner ist, oder der eine ein Priester und der andere ein Levit. Auf die verschiedenen Gebete kommt es an. Aber freilich: dem Lc, der längst wußte: die Pharisäer kamen nicht zu Jesus, weil „sie sich zutrauten, daß sie fromm seien, und die anderen verachteten" — dem Lc sind „Pharisäer" und „Zöllner" Typen des Verhaltens der Menschen zu Christus. Ja, ein wenig trifft das wohl auch schon für Jesus selbst zu; aber trotzdem bleibt für Jesus die Hauptsache: so müßt ihr beten! Man muß daher in dieser Perikope alle Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der Gebete wenden. Das erste Gebet (11. 12) ist ein „Unschuldsgebet" nach Art der „Unschuldspsalmen"[1] wie Ps 26 oder Teile des Ps 5, Ps 7, Ps 17 — wie es auch die katholische Kirche noch in der Messe übt, wenn sie das *Lavabo inter innocentes manus meas* betet, also Ps 26 6—12; wie es überhaupt im Talmud, Traktat Berachoth, für diejenigen Vorschrift ist, welche „aus dem Lehrhause" gehen[2]. Dabei braucht durchaus nicht gemeint zu sein: „ich verachte die andern Menschen" — sonst wäre es ja kein Gebet mehr; vielmehr: „ich danke dir, o Gott, daß ich kein Sünder bin" (11). Die Beifügung des Wortes vom freiwilligen Fasten und vom freiwilligen Zehnten (12) ist ebenfalls Dank: „zum Danke faste ich sogar mehr, als ich müßte, und gebe den Zehnten nicht bloß, wo ich verpflichtet bin, sondern von jedem Gewinn". Hingegen das zweite Gebet (13) ist ein „Bußgebet", wieder nach Art vieler Psalmen und Psalm-Stellen, man denke an Ps 51. Auch die Stellung des Pharisäers und des Zöllners bei dem Gebet entspricht einfach ihrem Gebete: der Pharisäer „trat für sich besonders"[3] im Vorhof, wie es Sitte war; der Zöllner hingegen, mit seinem Bußgebet, wagt dies gar nicht, steht draußen, erhebt nicht die Augen, schlägt an die Brust, wie es sich für einen Büßer geziemt. Welches war nun das richtige Gebet? Welches ist das richtige Gebet? Antwort Jesu (14 a): das Bußgebet! Warum? Weil der Sünder angenommen wird durch Gott — das ist das Wunder, welches in Jesus gekommen ist, das ist die „Sammlung des Volkes für das Reich Gottes". Sünder gehen in das Reich ein — und wer meint, er brauche die Vergebung nicht, der sehe zu, wohin er gerät! Schließlich wird (14 b) ein Sprichwort angeführt, das wie anderswohin so auch hieher paßt und irgendwie hier den Sinn hat: Wer „Unschuldsgebete" betet, der hat den Sinn der Stunde verkannt; aber wer „Bußgebete" betet, der hat Ohren, die gehört haben! Die Zeit ist gekommen, wo Gott die Sünder angreift — mit Gnade!

II. Epistel: I Cor 15 1—10. „Das Fundament des Evangeliums ist die klar bezeugte Auferstehung Christi"[4]. Wenn Paulus den Korinthern seinerzeit das Evangelium verkündet hat, die frohe Botschaft, um welche es ihm (und der ganzen Christenheit) geht, so war das Hauptstück (*ἐν πρώτοις* 3) darin die Auferstehung Christi von den Toten. Wenn die Korinther das Evangelium von dem Verkünder Paulus entgegengenommen haben; wenn sie in diesem Evangelium den Grund ihres Christseins haben, den Grund ihrer Errettung, den Grund

[1]) Handbuch 5 zu Lc 18 11 f.; H. Gunkel, Die Psalmen, 1926, S. 109.
[2]) Handbuch 5 zu Lc 18 11 f.
[3]) Handbuch 5 zu Lc 18 13.
[4]) Lietzmann, Handbuch 9, Inhaltsübersicht zu I Cor (15 1—11).

der Gemeinde [1]; und wenn sie das Evangelium nachher nicht wieder weggeworfen haben (was ganz gewiß nicht der Fall ist), oder wenn sie nicht einfach ohne Grund gläubig geworden sind (was nachweisbar nicht der Fall war) — so kann man zu den Korinthern ebenso selbstverständlich sagen: „ihr glaubt an die Auferstehung Christi von den Toten", wie man selbstverständlich zu ihnen sagen kann: „ihr seid Christen" (1—2). Hat man also mit den korinthischen Christen etwa über die Frage der Auferstehung unserer Toten zu handeln, so braucht man da nicht von der Naturwissenschaft auszugehen oder von der Psychologie oder von der Metaphysik oder von den Postulaten der praktischen Vernunft, sondern man geht aus von der Auferstehung Christi von den Toten — ja man sagt überhaupt nichts anderes als dies, und die Sache ist völlig gelöst. So macht es nun Paulus I Cor 15, und darum erfahren wir plötzlich am Eingang des c. 15, was Paulus seinerzeit den Korinthern über die Auferstehung Christi verkündigt hatte, und wie er ihnen das verkündet hatte. Eine große Sache! Gerade weil wir selbst mitten im Werk der Verkündigung stehen — aber das „Was" und das „Wie" nicht mehr sicher wissen. Was verkündigte also seinerzeit Paulus den Korinthern über die Auferstehung Christi von den Toten? „Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften und wurde begraben und ist auferstanden am dritten Tage nach den Schriften und gesehen worden von Kephas, nachher von den Zwölfen." Es ist schon wahr, daß auch v. 6 und 7 sinngemäß zum Inhalt der *ὅτι*-Sätze hinzuzunehmen sind [2], aber wenn man ganz streng nach dem Texte geht, möchte die erste Verkündigung des Paulus in Korinth zusammengefaßt sein in den Sätzen mit *ὅτι* — und es könnte sein, daß das in den *ἔπειτα*-Sätzen folgende Material erst jetzt, im Briefe, des Nachdruckes halber beigefügt wird. Die Ernstnahme dieser Möglichkeit befreit nämlich von dem Übergewicht, das sonst die Fülle der *ὤφθη* unfehlbar ausübt, als ob Paulus hier die *ὤφθη*-Akten vorlegte [3]. Man muß aber vielmehr darauf sehen, daß er die Korinther an seine Verkündigung erinnern wollte! Und der Inhalt dieser Verkündigung war eben: „Gestorben für unsere Sünden nach den Schriften, begraben, auferstanden am dritten Tage nach den Schriften, gesehen worden." Es sind alle Glieder gleich wichtig, allerdings um des *ἐγήγερται* willen (vgl. 12—17). Und wie hat Paulus den Korinthern die Auferstehung von den Toten verkündigt? Nicht als ein Problem und nicht als einen Selbstfund, sondern als eine *παράδοσις*, welche er, Paulus, selbst schon in der Gestalt einer *παράδοσις* empfangen hatte. Nicht schlechterdings *ἀπὸ τοῦ κυρίου* wie 11 23, sondern von der Urgemeinde [4]. Und zwar in der Formulierung der Urgemeinde, wenn das *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* das bedeuten sollte [5]; wenn nicht, dann in einer der Urformulierungen, etwa der von Damaskus

[1]) K. Barth, Die Auferstehung der Toten, S. 70.

[2]) K. Barth, Die Auferstehung der Toten, S. 74; K. Holl, Gesammelte Aufsätze II, S. 46; Handbuch 9 zu I Cor 15 5—8.

[3]) K. Barth, Die Auferstehung der Toten, S. 74: Das in 3—7 Gesagte „läuft darauf hinaus, die historische Fragestellung als solche, wenn nicht auszuschalten, so doch zu relativieren".

[4]) Handbuch 9 zu I Cor 15 3.

[5]) Siehe Handbuch 9 zu I Cor 15 2.

oder der von Antiochia [1]. Diese Formulierung enthielt nicht die rohe Tatsache, sondern zugleich den Hinweis, daß es also geschrieben stand von lange her, daß es Gottes Wort so angekündigt hatte, daß es also Tat Gottes sei: *κατὰ τὰς γραφάς* geschah das Sterben und das Auferstehen Christi! Und nicht bloß das Sterben und Auferstehen Christi geschah *κατὰ τὰς γραφάς*, sondern auch, und gerade, das Sterben „für unsere Sünden" war schon voraus verkündigt und das Auferwecktwerden „am dritten Tage" war schon Weissagung gewesen! Denn auch die Urchristenheit hatte ihre Bibel, das AT [2]. Und daß es geschrieben stand, war mehr als das bloße Geschehen. Ein bloßes Faktum verkündigen, das hätte eine „Bekanntmachung" werden können, aber keine christliche „Verkündigung", kein „Evangelium"; aber ein von der Bibel vorausgesagtes Faktum bekanntmachen, das bedeutete göttliche Formung des Faktums, das bedeutete Heil. K. Barth [3] drückt es so aus: „Was Gegenstand eines historischen Beweises wäre, das bedürfte dieses Zusatzes (*κατὰ τὰς γραφάς*) nicht, wohl aber was als Gegenstand des Zeugnisses von Offenbarung auftritt. Daß Offenbarung Offenbarung ist, das kann freilich nur durch Offenbarung selbst bewiesen werden." Dabei ist das „Er wurde begraben" wie ein auf das Gestorbensein selbstverständlich kommendes Faktum behandelt, nicht als Heilsinhalt der Verkündigung; an sich hätte sich auch das *ἐτάφη* aus dem AT belegen lassen — aber „er starb für unsere Sünden" und „er wurde auferweckt am dritten Tage", darin liegt das Heil.

Hat nun Paulus die Korinther um der folgenden Unterredung willen nachdrücklich an das „Was" und an das „Wie" seiner damaligen Verkündigung zu Korinth erinnert, so ist klar, daß diese Verkündigung als solche in Betracht kommt, nicht der Verkündiger; aber nun redet Paulus in v. 9 und 10 doch von sich selbst! Daß diese Selbsterwähnung auf keinen Fall den Sinn hat: „mir habt ihr Glauben geschenkt, denn ich bin Paulus, der Große", das ist auf Grund von v. 11 selbstverständlich; nicht auf die Verkündiger kommt es in dieser Sache an, sondern auf die Verkündigung als solche, auf ihren Charakter als *εὐαγγέλιον*, auf das urgemeindliche, allen Verkündigern gemeinsame Kerygma. Warum redet dann Paulus doch von sich selbst? Offenbar um zu sagen: so wenig die „Verkündigung" deshalb Beachtung verdient, weil ich sie euch brachte, (sondern sie verdient alle Beachtung als „Evangelium"), so wenig verdient sie doch deshalb Mißachtung, weil ich sie euch brachte! Denn wenn schon Verkündiger auftreten müssen, so bin ich eben doch auch ein Verkündiger des Evangeliums, ich bin beauftragt so gut wie andere Verkündiger; wenn schon von Verkündigern die Rede ist, so brauche ich mich nicht in die Ecke zu stellen — denn auch ich bin ein *ὤφθη*-Mann! Sind Kephas, die Zwölf, die 500, Jakobus, „alle Apostel" *ὤφθη*-Leute, ich bin es auch; gewiß nicht in rühmlicher Weise, sondern als ein ehemaliger Verfolger der Gemeinde, als ein Beispiel von der Macht der

---

[1]) Handbuch 9 zu I Cor 15 3; Heitmüller: Damaskus; M. Dibelius, Evangelium und Welt, S. 79: Damaskus oder Antiochia.
[2]) O. Michel, Paulus und seine Bibel, 1929.
[3]) Die Auferstehung der Toten, S. 79.

Gnade, als eine Fehlgeburt n a c h den echten Kindern, aber (man sage, was man wolle!), ich bin ein ὤφθη-Mann — und die Gnade Gottes hat eigentlich in mir m ä c h t i g e r e Erweise gezeigt als in den anderen.

Die Erwägung darüber, was in dem ὤφθη den Empfängern dieser Schau geschehen sei, kann immer nur auf das eine hinauskommen: nach dem eigenen Geständnis eines solchen Empfängers (und ganz sicher nach dem Geständnis a l l e r Empfänger) offenbarte Gott ihnen den ewigen verherrlichten Christus in seiner Identität mit dem historischen Jesus. Es wird heute kaum noch einen Vertreter der theologischen Wissenschaft geben, welcher das ὤφθη schlechthin für eine Selbsttäuschung der Jünger ansieht; aber in der weiten Welt der „Christenheit" ist d a s die eigentliche Meinung, und d a r i n liegt die Quelle aller Mattigkeit, Zweifelsucht, alles Unglaubens und aller Kirchenflucht. Es bewahrheitet sich in der Tat die Ansicht des Paulus I Cor 15 14. Hier müßte so viel bei einem gebildeten Volke erreicht werden können, daß man wenigstens phänomenologisch zugibt: im NT selbst wird das ὤφθη n i c h t als Selbsttäuschung der Betroffenen angesehen. In der theologischen Fachwelt erkennt man diesen Tatbestand an und geht davon aus, daß den Empfängern jener Schau etwas geschah, was von J e s u s ausging. Nun gibt es hier freilich eine lange Skala, von den Vertretern der Ansicht anhebend, es sei der Eindruck der „Persönlichkeit" Jesu gewesen, der sich in dem ὤφθη über den Todesfall hinüber Bahn brach, bis zu den Vertretern der Ansicht, der wirkliche ewige Christus, identisch mit dem historischen Jesus, habe sich in dem ὤφθη den Seinigen gezeigt. Selbstverständlich hat die theologische Wissenschaft die Pflicht, dem ὤφθη mit allen Mitteln der Wissenschaft auf den Leib zu rücken; aber ebenso selbstverständlich müßte es sein, daß hier endgültig nur zwei Möglichkeiten ernstlich in Frage kommen: e n t w e d e r es war Täuschung, Selbsttäuschung [1] — oder es war Offenbarung, wirkliche Offenbarung. Alle „Erklärungen", welche Erleichterungen sein wollen, sind es doch nur auf Kosten der Substanz, sind Mundgerecht-Machungen, hinter welchen schließlich immer wieder die harte Notwendigkeit hervorbricht: bete an — oder leugne! Auch „Vision" ist eine E r k l ä r u n g , eine Erklärung mittels anderweitig bekannter Vorgänge; es ist ja die Aufgabe der Wissenschaft, Unbekanntes in die Horizonte des Bekannten einzubauen [2]. Aber wenn Offenbarung Offenbarung ist, so könnte es sich da einmal um N i c h t-Erklärbares, weil nicht in einen Horizont von Bekanntem Einzubauendes, handeln! Und man könnte mit der „Erklärung" die S a c h e beschädigen. Das bleibt dem P r a k t i k e r zu bedenken, der jene „Erklärungen" zu Hilfe zieht. Freilich polemisiert man meistens nur gegen die „Liberalen" mit ihren Visionstheorien; man müßte auch gegen die „Positiven" protestieren, sobald sie aus dem, was Offenbarung Gottes sein will, w e n i g e r als Offenbarung, nämlich überhaupt

[1]) Literarkritisch kann man die Sache nicht aus der Welt schaffen; „die Auferstehungserzählungen lediglich aus Übertragung mythologischer Motive auf Jesus zu erklären, geht dem Bericht des Paulus gegenüber nicht an". R. Knopf (Lietzmann-Weinel), Einführung in das NT, 1930 [3], S. 291.

[2]) „Der neueste Versuch, den Spiritismus und die mediumale Veranlagung des Petrus heranzuziehen, mag zwar sehr zeitgemäß sein, führt uns aber nur in das Meer des Schwindels moderner Goëten, statt antiker hinein." Knopf S. 291.

bloß ein Faktum unter anderen Fakten machen wollen. Das meint K. Barth, wenn er sowohl gegen die „Visionen", wie gegen die „historischen Tatsachen" losgeht[1] — für die Offenbarung als Offenbarung. Gegen Barth selbst muß freilich wieder vorgebracht werden, daß Offenbarung Gottes, gerade auch in Christus, nicht *in nuda deitate* geschieht, sondern in Verhüllung, in der „Geschichte", freilich nicht so, als ob die Geschichte „direkt zu Gott" wäre, sondern so, daß Gott die Geschichte in Ausnahmefällen zur Offenbarung im Vollsinne benützt, „wo und wann er will". Aber damit sind dann doch wieder die „Erklärungsversuche" der Theologen, der „liberalen" wie der „positiven", nicht einfach lächerlich, sondern ernsthafte Arbeit, wenn auch eine Arbeit, die nie zum Ziele führen kann, wegen der „Verhüllung"', wegen des „Gegensatzes", in welchem die Offenbarung geschieht.

III. Die liturgische Einheit. Eine innere Einheit zwischen Evangelium und Epistel besteht nicht, sondern am 9., 10., 11. Sonntag nach Trinitatis liest man eben „ausgewählte Stücke" aus dem I Cor. Man könnte aber eine Verbindung dermaßen herstellen, daß man denkt: ein neues Gebet, das Gebet der Buße, ein neues Volk Gottes aus den Sündern — und das Neue begann mit Jesus, erschien aber in völliger Neuheit erst durch die Auferstehung Christi.

12. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mc 7 31—37. Jesus vollführte seine Heilungswunder also nicht nur durch das Wort „Ich will, sei gesund" sondern auch durch die Praktiken eines Heilkundigen hindurch. Warum? Das wissen wir nicht. Zwar paßt diese Art ausgezeichnet in den Grundsatz hinein: Gott offenbart sich in der Verhüllung — ein Wunder geschieht nicht *ex abrupto*, sondern geradezu „natürlicherweise"; aber es ist bei Jesus nur ausnahmsweise so und nicht immer, und so darf man doch keine Regel in Anspruch nehmen. Jedenfalls tut Jesus hier wie ein Heilkundiger: er nimmt den Patienten beiseite, rührt die kranken Organe an, salbt zudem die Zunge noch mit Speichel — dann allerdings tritt das Wort in Aktion[2]. Die Kirche Roms nahm (über Mailand vom Orient her?) die Praxis Jesu bei dieser Heilung in den Exorzismus der Taufhandlung auf, nun nicht die Berührung der Zunge mit Speichel, sondern die der Ohren und Nase; der Täufling soll durch diese Berührung mit Speichel, d. h. durch die Taufe als Ganzes, das Gehör für das Wort Gottes und den Geruchsinn[3] für den Wohl-

---

[1]) Die Auferstehung der Toten, S. 78 ff.

[2]) F. Fenner, Die Krankheit im Neuen Testament, 1930, macht auf die individualisierende Art Jesu aufmerksam. Jesus sucht Zugang zum Kranken, Kontakt mit dem Kranken, Jesu Heilkraft polarisiert sich am Kranken. Fenner sieht die Krankheiten, welche Jesus heilte, als Erscheinungen einer hysterischen Epidemie an. Selbstverständlich ist mit „Hysterie", „Heilkraft", „Suggestion" erst „Vorletztes" gesagt; denn im Sinne des NT ist das „Letzte" der Geist Gottes, welcher im Christus den Kampf für das Reich gegen alle Widerstände eröffnet hat. Der Prediger darf das nicht aus den Augen verlieren. (Siehe zu Fenner die Besprechung von Otto Bauernfeind, Theol. Bl. 1930, Oktober, Nr. 10, Sp. 274—77.)

[3]) Über die *ὀσμὴ εὐωδίας* vgl. Handbuch 9 zu II Cor 2 15; dazu aus dem liturgischen Gebiet Const. Ap. VIII, 5, wo, offenbar über Eph 5 2, die Eucharistie als von Christus *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* eingesetzt gilt. Gerade in der gegenwärtigen Zeit, wo Christentum, Christus

geruch des Wortes Gottes bekommen. Demnach heißt es im römischen Rituale: *Postea* (nämlich nach einem Exorzismus-G e b e t e) *sacerdos digito accipiat de saliva oris sui, et tangat aures et nares infantis; tangendo autem dexteram et sinistram (sc. aurem) dicat: „Ephpheta, quod est: Adaperire." Deinde tangit nares, dicens: „In odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole, appropinquavit enim judicium Dei."* (Dann folgt die Abrenuntiation.) So hat die alte Kirche offenbar unsere Perikope nicht einfach als Heilung eines Stummen und Tauben aufgefaßt, sondern als Sieg über das Dämonische in dem Sinn, welchen Deißmann [1] in der Erzählung findet: „Nicht einfach daß ein Stummer redend gemacht, sondern auch daß eine dämonische Fessel gelöst wurde." Der messianische Kampf geht vor sich, die messianische Demonstration nimmt den Ruf des Augenblicks auf, d a r u m heilt Jesus den Kranken, d a r u m nimmt er hier auch das Gebiet der Heilkunde in den messianischen Kampf herein. Jesus war kein Arzt an Stelle anderer Ärzte, etwa ein *ἀνάργυρος ἰατρός*, sondern er war der Christus Gottes, und der Christus Gottes sein hieß die Macht Gottes sein, also auch die Macht über die Hilfskräfte der Natur. Wem die Verkündigung dieses Christus als Aufgabe zuteil wurde, der kann auch heute nicht anders, denn unsere Perikope verkündigen als eine Lüftung des Schleiers. In der Tat weist das Schweigegebot in die Richtung des Messiaskampfes, des „Messias-Geheimnisses"; es geht um andere Dinge als um einen Kranken mehr oder weniger! Daß die Massen Jesus dann doch nicht gehorchten und daß sie ihn als Arzt der Ärzte feierten, das ist begreiflich — aber so gefährlich wie nur möglich. Aber Mc bucht es mit Beifall; denn Mc weiß: recht hatten sie doch, ist auch das Elend nicht geringer geworden auf Erden, auch nicht durch die Heilungen Jesu, so war doch in Jesus das R e i c h G o t t e s angebrochen, und es wird in ihm vollendet kommen. So klingt es wie ein Trostwort aus der Apokalypse des Jo, wenn Mc die Rede der Masse berichtet: „Gut hat er alles gemacht, die Tauben macht er hören, die Sprachlosen sprechen." *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Das Eschatologische ist ü b e r a l l der Hintergrund.

II. Epistel: II Cor 3 4—9. Gewiß hatten die Gegner des Paulus recht mit dem Vorwurf: er empfehle sich immer wieder selbst; aber darin hatten sie doch unrecht, daß sie meinten, er tue dies wie andere Wichtigtuer. Im Gegenteil, sein Wichtigtun ging hervor aus dem Wichtigen, das ihm anvertraut war. Paulus kämpft für sein E v a n g e l i u m , s o kämpft er auch für sein Apostolat. Daß man das n i c h t tun kann in der Art: verachtet die Verkündiger, aber liebt Christus — das ist nur gesunder Standpunkt. Amt und Mann gehören normalerweise zusammen; wer da trennt, sehe zu, wohin er gerät. Paulus denkt und redet g e s u n d. Ihr dürft mich nicht verachten; wer mich verachtet, verachtet mein Apostolat, verachtet das Evangelium, verachtet Christus, verachtet Gott. Denn so wahr es ist, daß a l l e Tüchtigkeit des Paulus nicht von Paulus, sondern von Gott ist (5), so wahr ist es auch, daß sie von keinem Geringeren ist als eben von G o t t! G o t t hat ihn zum Diener des

und Bibel als schwer, schwierig, ja häßlich abgelehnt wird, sollte dies Wort aufhorchen lassen.

[1]) Siehe Handbuch 3 zu Mc 7 35.

neuen Bundes gemacht, der Gott, welcher den Moses zum Diener des alten Bundes gemacht hatte (6). Nun war aber der Dienst am alten Bunde ein Dienst am Buchstaben, nämlich am geschriebenen Gesetze (6), hingegen der Dienst am neuen Bunde ist ein Dienst am Heiligen Geiste (6), welcher ausgesandt wurde; der Dienst am alten Bunde war Dienst der Verurteilung (7), der Dienst am neuen Bunde ist Dienst der Gerechtigkeit (9). Es ist aber Tatsache, daß der Dienst am alten Bunde voller Herrlichkeit war, so voller Herrlichkeit, daß die Kinder Israels dem Moses nicht ins Antlitz blicken konnten wegen der Herrlichkeit seines Antlitzes (7. 9) — wie sollte da nicht der Dienst am neuen Bunde überreich sein an Herrlichkeit (9)? Wie Tod und Leben stehen sich Dienst am alten Bunde und Dienst am neuen Bunde gegenüber („der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig“, 6. 7) — die Herrlichkeit des Lebens ist größer, ist eine ganz andere als die des Todes. Darum kann Paulus nicht anders als sich empfehlen — denn er führt den Dienst am neuen Bunde, am Heiligen Geiste, am Leben; er steht in der Herrlichkeit Gottes durch sein Amt. — Es ist wohl des Nachdenkens wert, ob man dem neuen Bunde besser dient, wenn man sich fortwährend selbst herabsetzt und von der Allgemeinheit herabsetzen läßt — oder wenn man, um des Evangeliums willen, jede Herabsetzung unterläßt oder zurückweist, dabei aber nicht den leisesten Zweifel läßt, daß es nicht um Personen und Persönlichkeiten gehe, sondern um die Herrlichkeit des neuen Bundes, um den Heiligen Geist. Jedenfalls der alte Bund hätte niemals Gott zu dienen gemeint durch Selbstherabsetzung seiner Diener, oder Verächtlichmachung seiner Diener durch andere. Gott kann unmöglich im neuen Bunde Diener brauchen, die das Subalterne zum Wesen des Christentums machen. Man soll auch da nicht trennen, was Gott zusammengefügt hat.

III. Die liturgische Einheit. Auch hier ist keine innere Einheit zwischen evangelischer und epistolischer Perikope sichtbar. Höchstens könnte man nachträglich argumentieren: in der evangelischen Perikope erscheint der Messias zugleich als Kämpfer mittels der Heilungskräfte — in der epistolischen Perikope kommt einer und weist auf die unendlich größere Herrlichkeit des neuen Bundes hin, der den alten abgelöst hat: die Sache des Messias-Kämpfers hat gesiegt, ist in der Welt, wird verkündigt, und der Dienst an dieser Verkündigung ist voller Herrlichkeit.

13. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 10 23—37. Diese Perikope zeigt wieder deutlich, wie Lc arbeitete. Auf v. 21 und 22, von Lc zweifellos auf den Erhöhten, den ewigen Christus hin verstanden [1], folgt ein Wort Jesu, das bei Mt den Sinn hat: ihr seid sehend, hingegen die andern sehen nicht und hören nicht; Lc aber verwendet das Wort entsprechend seiner Ansicht über v. 21 und 22 zur Charakterisierung des unendlichen Glückes der Jünger, dabei gewesen zu sein, als der nun Erhöhte seinerzeit über die Erde ging (23—24). Das ändert nicht den

[1]) Über die Probleme dieser Stelle vgl. Handbuch 4 zu Mt 11 25—30.

Sinn des Jesuswortes, versetzt es aber auf eine höhere Ebene. Dazu hatte Lc ein gutes Recht, wenn anders er in dem erhöhten Christus eben den historischen Jesus anerkannte. Wie sehr Lc in dem erhöhten Christus den historischen Jesus zu erblicken vermag, das erweist die Anfügung von v. 25—28; das dort Erzählte läßt nichts ahnen von der Herrlichkeit des erhöhten Christus, sondern sinkt ganz in das Erdenleben Jesu hinein. Daß Lc es an die erhabenen Worte 23—24 ansetzt, setzt eine erstaunliche Fähigkeit voraus, bald *κατὰ πνεῦμα* von Jesus zu berichten, bald *κατὰ σάρκα*, und doch sich bewußt zu bleiben: es ist ein und derselbe, der jetzt in der Ewigkeit unser Herr ist. Warum bringt aber Lc hieher gerade den in v. 25—28 stehenden Inhalt? Man könnte wirklich denken: weil auch jener Gesetzeslehrer gern an dem großen Glücke der Jünger Jesu teilgenommen hätte. Aber dazu paßt dann nicht das Sätzchen: „er versuchte" — und gerade dieses Sätzchen enthüllt doch die Meinung des Lc! Auf Grund dieses Sätzchens darf man schließen: Lc sieht in der Frage des Gesetzesgelehrten ein Streitgespräch mit Jesus, eine Gegnerschaft, und in der Antwort Jesu einen Sieg, eine Abfuhr. So mag der Sinn der Einreihung von v. 25—28 an dieser Stelle für Lc der sein: die Jünger allein haben das große Glück der Erdentage Jesu genossen, die anderen aber erkannten dieses Glück nicht, stritten vielmehr dagegen und suchten Jesus zu Falle zu bringen; aber Jesus zeigte nun ihnen gegenüber seine Weisheit, seine Macht und seinen messianischen Sieg, und der Sieg war hier um so göttlicher, als Jesus den Widerpart zwang, Jesu eigene Meinung vom Gesetze auszusprechen, den „kategorischen Imperativ Jesu" (27) — der Gesetzesgelehrte mußte „christlich" antworten, ob er wollte oder nicht. Zu dieser Auffassung stimmt auch v. 29, wo Lc (denn Lc, nicht Jesus ist es) das unsterbliche Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter in der Weise mit dem Streitgespräch verknüpft, daß er den Gesetzeslehrer „sich selbst rechtfertigen" lassen will mit der Frage: wer ist denn mein Nächster? — also der spürte die Niederlage und suchte Ausflüchte; aber auch diese Ausflüchte gelangen ihm nicht: auch hierauf wußte Jesus zu erwidern, meint Lc, und bringt nun die v. 30—35 heran. Gewiß ist die Frage: „Wer ist mein Nächster?" echt rabbinisch; aber das Gleichnis Jesu antwortet nun einmal nicht auf diese Frage, und darum ist gewiß, daß Lc das Gleichnis Jesu in den „lukanischen" Zusammenhang eingespannt hat, anders als Jesus selbst. Die Erzählung Jesu vom barmherzigen Samariter antwortet etwa auf die Frage: macht es vor Gott angenehm, ein Jude zu sein, oder gilt vor Gott etwa auch der Samariter? Und die Antwort heißt: auch wenn einer ein Jude wäre, ja sogar ein Priester oder Levit, und täte nicht das Gebot der Nächstenliebe — so wäre er nichts vor Gott; und wenn einer ein Nicht-Jude wäre, etwa ein Samariter, und täte das Gebot der Nächstenliebe, der wäre doch ein wahrer Israeliter! Es wäre aber ganz falsch, hier den berühmten oder berüchtigten Gegensatz herauszulesen: was liegt am Glauben — wenn man nur die Werke hat! Vielmehr: wer Glauben hat, der hat auch die Nächstenliebe, sonst hat er eben den Glauben nicht! Und wer die Werke hat, der hat sie aus Glauben, sonst stünde das Ganze auf sumpfigem Boden. Ob nicht im Hintergrunde (mindestens bei Lc) die Gestalt Jesu steht, der kein Priester und kein Levit war, den sie

verwarfen, der aber die Liebe war wie nie einer — ob nicht im Hintergrunde die Frage steht: wer ist der Heiland der Welt? Der, der die Werke Gottes tut, auch wenn er nicht Priester und Levit ist, vielmehr verworfen von ihnen — oder diejenigen, die ihn verwarfen, die Priester, Leviten, Obrigkeit im vollen Sinne waren, aber die Liebe nicht hatten? Wenn das der tiefste Sinn des Lc wäre, dann könnte man seinen Gedankengang von v. 23—37 gut so verstehen: der „Herr" war auf Erden, glückselig die Augen, die ihn sahen! Unselig die, die ihn verwarfen! Aber auch die Gegner mußten zu seiner Herrlichkeit mitwirken. Schließlich steht seine Erlöser m a c h t vor aller Augen, seine T a t, und keiner kann ihm mit Versucherfragen mehr nahen.

II. Epistel: Rm 3 21—28. Die Perikope von der *sola fides* und d. h. vom *solus Christus*, der *sola gratia.* Davon schreibt einer[1]: „Hie ist der Erste und Häubtartikel ... Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himel vnd Erden, oder was nicht bleiben will." Es ist aber notwendig, hier einmal ganz auf des Paulus Text Rücksicht zu nehmen und nicht auf Luthers Auslegung des Paulus. Bei Paulus selbst handelt es sich in erster Linie um das mit dem *νυνὶ δὲ*, „nun aber" (21), eingetretene Ereignis, und allerdings um dessen Konsequenzen für jeden; der an Christus zu glauben anfängt, ob er nun vorher Jude oder Heide war. Aber zu allererst handelt es sich um das Ereignis an dem Punkte *νυνὶ δὲ*. Dieses Ereignis war von dem AT schon geweissagt worden, es kam nicht von irgendwoher, sondern es war göttliche Tat. Dieses Ereignis bestand darin, daß die G e r e c h t i g k e i t G o t t e s[2] sich neu offenbarte und anders offenbarte, als man sie bisher gekannt hatte. Nämlich sie offenbarte sich als identisch mit der B a r m h e r z i g k e i t Gottes. Zwar Gott war und blieb gerecht, und sein Wille war nachher wie vorher gleich unabänderlich, und nichts und niemand konnte ihn über die Erfüllung oder die Nicht-Erfüllung dieses seines Willens hinwegtäuschen (23. 26). Aber Gottes Gerechtigkeit, in der Kraft der Barmherzigkeit, also als göttliche, wirklich göttliche und nicht menschliche Gerechtigkeit ü b e r w a n d an dem Punkte des *νυνὶ δὲ* die Sünde der Menschen; der gerechte Gott nahm jetzt den Sünder an, auf daß er kein Sünder mehr wäre, sondern ein Gerechter (26). Ein Gerechter nämlich dadurch, daß G o t t d e m S ü n d e r die G o t t e s - g e r e c h t i g k e i t g a b (22)! Von da ab b e s a ß der Sünder allerdings Gottesgerechtigkeit, aber er besaß sie nicht so, wie man Schönheit oder Güte besitzt, sondern i n J e s u s C h r i s t u s (22. 24. 26). Und in Jesus Christus nun auch nicht auf eine direkte, mystische Art, sondern durch den G l a u b e n an Christus (22. 25. 26. 27. 28)! So konnte keiner, der diese Gottesgerechtigkeit bekommen hatte, kein „Gottesgerechter", kein „Christ", sich zieren wie im eigenen Schmuck, und wäre es auch geschenkter Schmuck, sondern jeder konnte nur g l a u b e n an Jesus Christus (27. 28). Von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott: i m m e r ging der Weg über diesen Jesus Christus (22. 24. 25). Von Gott zum Menschen: Gott machte Christum zum Sühnemittel, Gott stellte „den gekreuzigten Jesus Christus" hin, durch diese Gottestat

[1]) Luther, Schmalkaldische Artikel 1538 (W 50, 199): „Vom Amt und Werk Jesu Christi").

[2]) Handbuch 8 zu Rm 1 17 und 3 6—28.

erwies Gott seine Gerechtigkeit gegen die vorher begangenen Sünden und hatte doch zugleich den Weg der Barmherzigkeit eingeschlagen, da es sich ja um ein Sühnemittel handelte und alles darauf hinausging, die Sünde der Menschen zu überwinden und „Gottesgerechte" zu schaffen — Gott war gerecht und machte gerecht (25. 26). Vom Menschen zu Gott: alle Werke waren ausgeschlossen, Jude wie Heide mußte zu Christus fliehen, dort war das Sühnemittel hingestellt, und man eignete sich dieses Sühnemittel an durch den Glauben[1] und sonst durch nichts (26. 27. 28); damit war jedes Rühmen ausgeschlossen, denn man stand nun vor Gott nicht mehr „im Gesetz der Werke", sondern wenn man auch hier den Ausdruck „Gesetz" verwenden will: „im Gesetze des Glaubens"! Seit jenem Ereignis und seinen Konsequenzen konnte man Gott nicht mehr nach der Lohn- und Rechtsordnung begreifen, sondern man mußte ihn stehen lassen in seiner Liebes-Ordnung zu den Menschen, ohne Begreifen, über alles Begreifen, rein im Empfangen dieser Liebe bestand nun der Mensch. Darum der Satz Pauli: „Denn wir rechnen, daß durch Glauben der Mensch gerecht gemacht werde, ohne (Rücksicht auf) Gesetzeswerke."

Man sieht: die Konsequenzen für die Gegenwart Pauli (für die Christen seiner Zeit, welche nun schon Christen waren und blieben) sind das „Sich-nicht-rühmen-können" und das „Glauben"; für diese Christen ist aber das große Ereignis „Sühnemittel" und die Vergebung der vorher begangenen Sünden Vergangenheit. Aber man darf auch hier nicht vergessen, daß dem Paulus gerade das „Sühnemittel" Christus auch eine Zukunft bedeutet, eine Zukunft für Christus und eine Zukunft für die Christen. „Tod und Auferstehung Christi sind diese Erlösung (nämlich von v. 24); aber sie sind auch nur der Anfang eines Geschehens, das erst im Ende der Welt und Geschichte mit offenbarer Herrlichkeit sich vollendet"[2].

Will man von unserer Perikope die Verbindungslinien zu Luther ziehen[3], so muß dreierlei beachtet werden: 1. Luthers Hauptinteresse haftet an dem, was für die Christen in der Gegenwart gilt, also „zwischen den Zeiten", zwischen dem großen Ereignis „Sühnemittel Christus, hingestellt von Gott" und der eschatologischen Erfüllung der Verheißungen Gottes. Darum steht für Luther der Glaube und das „Sich-nicht-rühmen-können" in der Mitte — und damit die Vergebung der fortdauernden Sündhaftigkeit und der täglichen Sünden; während Paulus auf Gott blickt, welcher in der Vergangenheit (in Christus) handelte und in der Zukunft (in Christus) handeln wird, was natürlich

---

[1]) „Der Glaube an Jesus Christus" ist demnach die Überzeugung, daß die durch Christus gebrachten Heilstatsachen sich an den Gläubigen verwirklichen werden" (Lietzmann, Handbuch 8 Exkurs „Der Glaube", nach Rm 4 25).

[2]) E. Lohmeyer, Der Begriff der Erlösung im Urchristentum (in „Deutsche Theologie" II. Der Erlösungsgedanke, herausgegeben von E. Pfennigsdorf, 1929, S. 36).

[3]) Zum Ausdruck *sola fide* sagt Luther im „Sendbrief vom Dolmetschen" (1530) W 30 II, 636: „Wiewol Röm 3 nicht *sola,* sondern *solum* odder *tantum* von mir gebraucht ist"; 637 führt dann Luther aus, daß die deutsche Sprache bei der Erwähnung zweier Dinge, von welchen eines bejaht, das andere verneint werden soll, die Zufügung von „allein" verlangt. Daraus geht hervor, daß dies „allein" damals eine andere sprachliche Rolle spielte als heute, siehe Luthers Beispiel: „Der Baur bringt allein korn und kein geldt"; „Ich hab allein gessen und noch nicht getrunken".

für die Gegenwart der Christen seine Konsequenzen hat, nämlich daß sie nicht mehr zu sündigen brauchen. Aber die Vergebung der Sünden gehört für Paulus in die Vergangenheit der Christen, damals als sie Christen wurden, geschah die Vergebung durch den Glauben an das „Sühnemittel Christus, von Gott hingestellt" — natürlich läge es in der Konsequenz dieser Gedanken, daß nun der Glaube an das Sühnemittel, der doch fortdauert, auch jetzt noch die täglichen Sünden vergibt, aber Paulus interessiert sich nicht dafür, sondern vielmehr dafür, daß die Christen, einmal der Vergebung teilhaftig, nun nicht mehr zu sündigen brauchen. Hingegen für Luther ist die Vergebung der Sünden eine stets gegenwärtige Angelegenheit, sowie der fortdauernde Glaube an Christus als an das „Sühnemittel, von Gott hingestellt". 2. So kommt Luther, aber nicht Paulus[1], zum „*simul peccator simul justus*" und damit zu einem Verständnis des „in Christo", welches hauptsächlich (nicht ausschließlich)[2] der fortdauernden Sündenvergebung huldigt; man lese z. B. eine Stelle aus der Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" von 1533: „Bin ich denn ein sunder, so bin ich doch ja kein sunder. Ein sunder bin ich jnn mir selbs außer Christo. Kein sunder bin ich jnn Christo außer mir selbs, denn er hat meine sunde vertilget durch sein heiliges blut, da zweiuel ich nicht an, darauff habe ich Tauffe und Absolution und Sacrament, als gewisse siegel und brieue"[3]. 3. „Die Gottesgerechtigkeit", *δικαιοσύνη θεοῦ*, kann bei Luther zur „Gerechtigkeit Christi" werden, Christus teilt uns dann „seine Gerechtigkeit" mit, „schenkt uns seine Verdienste". — Es muß also der Prediger Vorsicht walten lassen; Luther ist nicht unpaulinisch, aber Paulus ist nicht einfach lutherisch!

III. Die liturgische Einheit. Es ist ein „großer Wurf", daß zum Evangelium vom barmherzigen Samariter die Epistel von der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes tritt, von jener Gerechtigkeit, welche in Christus das Sühnemittel hinstellte, dessen wir durch Glauben teilhaftig werden.

14. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 17 11—19. Diese Geschichte geht darauf hinaus, daß mit einem einzigen von den zehn Aussätzigen etwas Besonderes war, und dieser eine Einzige war ein Samariter. Was soll nun das Besondere gewesen sein? Zehn Aussätzige riefen Jesus um Hilfe an, zehn Aussätzige wurden geheilt, zehn Aussätzige werden dafür dankbar gewesen sein, und sicherlich alle zehn Aussätzigen werden irgendwie Gott für ihre Heilung gedankt haben. Ja von allen zehn Aussätzigen wird gegolten haben: „dein Glaube hat dir geholfen" — denn sonst hätten sie nicht gerade Jesus angerufen. Das Besondere muß dann doch darin verborgen liegen, daß nur der Samariter, der Fremdling, zu Jesus zurückkehrte und das tat, was in v. 16 steht: nämlich

---

[1]) Deutsche Theologie II, S. 48: „Im Erlösungsbegriff des Paulus ist ein entscheidender Unterschied von Luther, daß Paulus das *simul sanctus simul peccator* nicht anerkennt" (Windisch).

[2]) Aulén, Das christliche Gottesbild, S. 238 f., 239: „Es ist ein Mißverständnis, wenn man Luthers Christentum nur als ein getröstetes Sündenelend fassen will."

[3]) Weim. Ausg. 38, 205.

vor Jesus auf das Angesicht fiel und ihm dankte. V. 18 bestätigt das; dort klagt Jesus, daß die andern Neun das nicht taten, was der Samariter tat — aber seltsamerweise fügt hier Jesus bei, dieser Samariter allein habe Gott die Ehre gegeben! Also gehört zum Besonderen des Samariters nicht bloß das in v. 16 Gesagte, sondern auch 15 b: „pries Gott mit lauter Stimme". Soll denn gesagt sein, daß die übrigen Neun einfach mit der Heilung zufrieden waren und nicht Gott dafür dankten? Das ist doch unmöglich, denn warum hätte Jesus sie dann geheilt? Oder soll gesagt sein, die anderen seien nicht geheilt worden? Aber in v. 14 heißt es ausdrücklich: „da sie hingingen, wurden sie rein". Hat also der Samariter ein Besonderes, sein Besonderes darin, daß er zu Jesus zurückkehrte, vor ihm niederfiel und ihm dankte? So will die Erzählung offenbar betonen: erst dies war der rechte Lospreis Gottes, zu Jesus umkehren, vor ihm niederfallen und ihm danken? Die Erzählung, wie sie vor uns steht, hat sichtlich diesen Sinn. Lc, der diese Erzählung hierher setzte, will sicherlich damit sagen: der Tempel Gottes ist da, wo Jesus Christus ist. Ihm danken heißt Gott danken. Aber eine andere Frage ist die[1]: sollte nicht unsere Perikope eine Entwicklung, eine vollere Variante zu Lc 5 12 ff., Mc 1 40 ff. sein? Auch dann hätte Lc diese Variante mit Recht gebucht, denn sie ist in ihrer ganzen Absicht anders als 5 12 und Mc 1 40 ff. Aber dann enthielte unsere Perikope doch nicht die Ansicht Jesu, sondern die Ansicht der Urchristenheit und besonders des Lc! Gewiß die wohlbegründete Meinung der Urchristenheit und des Lc. Aber die Meinung Jesu wäre uns lieber! Sie hätten wir vielleicht doch in unserer Perikope, wenn angenommen werden dürfte, daß Lc (oder die Tradition) hier die Heilung des Aussätzigen mit einem Vorkommnis und Ausspruch Jesu kombiniert hätte, der auf den Gedanken hinausging: nicht auf dem Zion, nicht auf dem Garizim, sondern vor Jesus lobet Gott, denn hier, bei Jesus, ist mehr als der Zion, mehr als der Garizim! So ein ähnliches Wort steht nun allerdings Jo 4 21 ff.[2] — aber es könnte ja selbst der urchristlichen Auslegung, der durch Christus gekommenen Situation entstammen. Immerhin: so ein Wort wird von Jesus berichtet. Überdies würde schon die Heilung eines samaritischen Aussätzigen und das dankbare Niederfallen des geheilten Samariters vor Jesus den Sinngehalt unserer Perikope enthalten — wenigstens für denjenigen, der die Vorkommnisse um Jesus aus dem ganzen in ihm gekommenen Heile zu deuten versteht. Also für einen Lc, der etwa die Prinzipien der von E. Seeberg „die tiefe oder pneumatische Exegese" genannten Auslegung anwandte[3].

II. Epistel: Gal 5 16—24. Der Christ braucht nicht zu sündigen, weil er das *πνεῦμα* hat. Das ist die „christliche Freiheit". „So wendet sich der Apostel zunächst in v. 16 gegen die Sünder ganz allgemein, und zeigt, daß lediglich ihre Gleichgültigkeit gegen das *πνεῦμα*, welches untätig in ihnen wohnen muß, weil ihr Wille es nicht sich zu eigen macht, schuld an der Sünde ist" (Lietz-

[1]) Siehe Handbuch 5 zu Lc 17 11—19.
[2]) Siehe hiezu Handbuch 6 zu Jo 4 20 ff.
[3]) E. Seeberg, Ideen, S. 13 ff.: „Hier gilt es also . . . jener Kraft in gläubiger Sachlichkeit zu nahen, die über ihn (den Autor) selbst hinauswirkt"; „Wirklich groß ist nur das, was über die Absicht des Handelnden und Denkenden hinausgreift."

mann)[1]. Wer das πνεῦμα, nämlich den Heiligen Geist, also den Geist Christi, den Geist Gottes, hat, der braucht bloß nach diesem πνεῦμα zu wandeln, so begeht er keine Sünde mehr (16). Natürlicherweise besteht ein Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, zwischen den Gelüsten des Fleisches (17) und des Geistes (17. 24), zwischen den Werken des Fleisches (19—20) und den Werken des Geistes (22). Gibt man sich aber dem πνεῦμα hin, so regiert das πνεῦμα uns, und das Gesetz hat nichts mehr zu sagen (18), findet auch nichts mehr zu verurteilen (23). Christ sein heißt „in Christo sein", in Christo sein heißt den Geist haben, den Geist haben heißt die Werke des Geistes tun, aber die Werke des Fleisches abtöten (24) — das ist die Summe des christlichen Lebens, das ist „Christentum"!

Dagegen wäre nur zu sagen: wenn jeder Christ „in Christo" ist, dann muß bei jedem Christen das Ethische selbstverständlich sein, dann müssen wirklich die Christen die „Besseren" sein gegenüber den Nicht-Christen. Da solches aber heutzutage nicht der Fall zu sein scheint, so wird man annehmen dürfen, daß es heutzutage an dem „in Christo" fehlt! Die Ethik auch der Christen ist verweltlicht, säkularisiert, selbständig geworden. Den Christen fehlt das πνεῦμα. D. h. aber, den Christen fehlt die Erlösung, die Christen sind keine Christen. Immer vorausgesetzt, daß Paulus weiß, was ein Christ ist, was es heißt, „in Christo" zu sein, das πνεῦμα zu haben. Unter dieser Voraussetzung ist der Satz Lietzmanns[2] richtig: „Also auch hier, wie so oft, ist die Zeichnung des Ideals benutzt, um zu seiner Erreichung aufzufordern." Und der Satz von Windisch[2], den L. zitiert: „Die Richtigkeit dieser idealen, oft verwirklichten Anschauung wird dadurch nicht in Frage gestellt, daß manche Christen diese Erfahrung erst im Laufe der Zeit machen." Christliche Sittlichkeit ist durch das πνεῦμα etwas ganz anderes als j e d e andere Sittlichkeit — oder es gibt keine christliche Ethik.

III. Die liturgische Einheit. Die evangelische Perikope läßt durchblicken: man muß zu Jesus zurückkehren, dort muß man danken, Gott danken; die epistolische Perikope sagt das gleiche für die ethischen Dinge: man muß den Geist haben, man muß „in Christo" sein, dann braucht man nicht mehr zu sündigen, dann tut man das Gute. Man könnte sagen: dem Christozentrischen in der Liturgik tritt das Christozentrische in der Ethik zur Seite.

15. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 6 24—34. Man kann wohl sonst in der Bergpredigt die Tatsache vernachlässigen, daß sie, mindestens von Mt[3], nicht an das Volk von Galiläa überhaupt, oder an die Christenheit überhaupt, gerichtet wurde, sondern an die besonderen Jünger Jesu, an seine Apostel, Begleiter, Gehilfen; denn zumeist stimmt die Sache ebenso für die Christenheit im ganzen. Aber hier, in der Perikope des 15. Sonntags nach Trinitatis, hier bliebe alles un-

---

[1]) Handbuch 10 zu Gal 5 15; vgl. Handbuch 8 Exkurs „Fleisch und Geist", nach Rm 8 11 und Exkurs „Das Fleisch und die Sünde" zu Rm 7 14—25.
[2]) Handbuch 10 zu Gal 5 25.
[3]) Handbuch 4 Exkurs „Die Bergpredigt" zu Mt 5 1.

erklärlich, ja praktisch in der unmittelbaren Nähe der Illusion, wenn hier nicht ganz speziell die besonderen Jünger Jesu gemeint wären. Sobald man sich klar macht: So rüstete Jesus seine Jünger, seine Apostel aus — weichen die Nebel. Nimmt man allerdings an, daß erst Mt Reden Jesu zur „Bergpredigt" zusammengestellt habe, so weiß man nunmehr nur das eine gewiß: Mt verstand diese Worte Jesu als an die Jünger gerichtet — aber was meinte Jesus mit den verschiedenen Worten, die dann an verschiedener Stelle gesprochen wurden? Gewiß, wir tun gut, auch dann uns an des Mt Blickrichtung zu halten, denn er wird den genaueren Sinn eher erreicht haben können, als wir es fertig bringen. Bloß vergesse man dann nicht: im Hintergrunde dieser hellen Landschaft gewittert es! Halten wir uns immerhin an die helle Lage, welche Mt geschaffen hat, aber lassen wir die Möglichkeit wenigstens offen, daß Jesus das an alle gerichtet hat!

An die Apostel, an die speziellen Jünger richtet Jesus den Satz: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon", und das nicht bloß, weil ihr vor lauter Gott-Dienen keine Zeit habt zum Mammondienst, sondern weil ihr grundsätzlich ganz in Gottes Sklaverei seid, so ganz und gänzlich, daß ihr einfach innerlich nichts könnt als dieser Sklaverei Gottes hörig zu sein mit Leib und Seele. Es ist bei euch das Sprichwort fällig: „Niemand kann zweien Herren dienen; entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern verachten"; wohlgemerkt, dies Sprichwort gilt nicht von jedem Herrendienst, sondern ausdrücklich von der schrankenlosen Sklaverei, bei welcher Leib und Seele dem Herrn hörig sind. Es gilt bei den Jüngern Jesu, bei seinen Aposteln, weil ihr Leben mit Leib und Seele der Verkündigung des Reiches und dem in Christo begonnenen Reiche verfallen ist (24). Darum können diese besonderen Jünger von sich sagen: wir sind von Gott so in Anspruch genommen, daß er, Gott, für unser Essen, Trinken und unsere Kleidung, Wohnung und alle Notdurft selber sorgen muß, er läßt uns dafür nicht Raum noch Zeit noch Kraft, er hat uns ja ganz in seinen Dienst gezogen. Und Jesus stellt den Jüngern das in sichere Aussicht mit dem Hinweis: die Vögel sind auch von Gott in Anspruch genommen für etwas, wir wissen nicht für was; die Blumen ebenso; darum sorgt Gott für der Vögel Nahrung, Kleidung, Wohnung, für der Blumen Schönheit und Kleidung, weil er sie nicht dafür, sondern für etwas ganz anderes bestimmt hat. Also: wo Gott einen ganz in Anspruch nimmt, da sorgt er für das übrige. Darum sorget nicht, meine Jünger, Gottes Jünger (25—31)! Gott sorgt für euch (32). Tut eure Gottesaufgabe, d. h. verkündet das Reich und seine Gerechtigkeit und kommt selber zum Reiche und seiner Gerechtigkeit, so dürft ihr sicher sein: für das übrige sorgt Gott (33). — Der v. 34 paßt nun nicht in diesen Zusammenhang. Er ist nach der bekannten Art hieher gestellt: war vom „Sorgen" die Rede, so jeden Spruch vom „Sorgen" hieher! Mt bedachte aber nicht, — und die Evangelisten lieben es, so etwas nicht zu bedenken! — daß in v. 25—33 die Worte vom Sorgen bedeuten: „sorget ihr nicht, sondern laßt Gott sorgen", hingegen in v. 34 gemeint ist, „wenn ihr sorget, so sorget doch bloß für das Heute, aber das Morgen überlasset Gott". Trotzdem hat Mt keinen Mißgriff getan, denn wenig-

stens vom Morgen will in v. 34 dasselbe gesagt sein, was v. 25—33 auch vom Heute aussagen — Gott sorgt, also sorget ihr nicht. Ganz besonders günstig wäre es für Mt, wenn vielleicht der Inhalt von v. 34 aus sprichwörtlichen Redensarten bestünde. — V. 27 ist ein Einschub; er unterbricht das Bild, aber mit einem andern Bilde besagt er das gleiche; es wird sich um ein Wort Jesu an einer andern Stelle handeln. Man wird diesen Vers besser übersetzen: „Wer kann der Länge seines Lebens eine Elle zusetzen?"

Steht also unsere Perikope als die große *regula apostolorum et evangelistarum* da, gültig für die speziellen Jünger Jesu, gültig „irgendwie" für alle, die dem Evangelium dienen, so heißt das Gewitter hinter der hellen Jünger-Landschaft: wenn Gott die speziellen Jünger Jesu dermaßen mit Leib und Seele, Zeit, Geist, Kraft und Unkraft in Anspruch nimmt — nimmt er dann nicht schließlich jeden Christen so in Anspruch? Wenn auch nicht für die Verkündigung des Reiches und dessen Gerechtigkeit, so doch für die Erreichung des Reiches und seiner Gerechtigkeit? Hat dann nicht jeder Christ ein Recht, seine Sorgen auf den Herrn zu werfen, dessen Sklave er ist? Gewiß hat Gott gerade den Nicht-Verkündigern die Arbeit ums tägliche Brot und alle Notdurft auferlegt, diese Arbeit aber ist nun auch Anspruch Gottes an sie; wenn sie mißlingt, wenn sie zusammenbricht und niederschlägt, dann kann die Sache nicht aus sein, dann muß Gott für sie „sorgen". Das ändert gewiß nichts an der Arbeit und der täglichen Last, aber es ändert alles im Gebiete des Glaubens, Hoffens, Liebens, des Gebetes zu dem, dessen Sklaven alle Christen sind.

II. Epistel: Gal 5 25—6 10. Die Fortsetzung der Perikope vom 14. Sonntag nach Trinitatis. Dort hieß es: Der Christ braucht nicht zu sündigen, weil er den Geist hat. Hier heißt es nun: Haben wir durch den Geist das neue Leben, so wollen wir auch dem neuen Leben und dem Geiste entsprechend wandeln (25). Z. B. heißt das nicht im Geiste und im neuen Leben gewandelt, wenn man mit seiner besonderen Geistesbegabtheit prahlt, einander herausfordert, einander um besondere Geistesbegabtheit beneidet (26). Aber das heißt als besonderer Geistbegabter handeln und wandeln, wenn man den Fehler des Bruders im Geiste der Milde zurechtweist und immer daran denkt: so könnte es mir auch ergehen (1). Und da gerade ihr besonderen Geistbegabten euch nun nach dem „Gesetze" sehnt — traget doch einander die Lasten, so erfüllt ihr das „Gesetz", nämlich das „Gesetz Christi" (2)! Sonst hat es doch keinen Sinn, sich etwas auf „Geistbegabtheit" einzubilden, wenn man nicht einander die Lasten trägt, dann betrügt man sich selbst mit lauter Einbildung von Geistbegabtheit, die dann gar nicht vorhanden ist (3). Die Prüfung auf Geistbegabtheit mache jeder bei sich selbst; er sehe an, was er für Taten der Geistbegabtheit tut — fällt die Prüfung gut aus, so rühme er sich meinetwegen vor sich selbst, aber nicht vor anderen (4), denn die anderen haben auch ihre Geistbegabtheit und ihre Werke des Geistes (5). Statt den andern am Rühmen teilnehmen zu lassen, teile man ihm vom äußeren Besitze mit; und zwar fordert hier Paulus speziell den Unterhalt der Lehrer des Evangeliums von den Lernenden (6); aber auch Mitteilung der vorhandenen Güter an die Mitchristen überhaupt (10). Die v. 7—9 bauen

dieses „Gutestun“ ein in die „Werke des Geistes“: dieses „Gutestun“ erscheint als „Aussaat für den großen Tag der Ernte“ (7), natürlich nicht allein dieses, sondern a l l e s Gute; aber die Mitteilung der äußeren Güter gehört doch auch mitten hinein in a l l e s Gute (8. 9).

So kann man diese Perikope beschreiben als Zurückweisung des Anspruches auf besondere Geistbegabtheit, wo nicht einmal die selbstverständlichen Werke des Geistes, geschweige denn besondere, als Frucht der Geistbegabtheit erscheinen. Um welche Werke es sich handelt, wird dann näher ausgeführt. Zum T e x t e ist notwendig zu vergleichen Handbuch 10 zu Gal c. 6.

III. Die liturgische Einheit. Es scheint doch, daß die Epistel um des v. 6 6 willen zu dem Evangelium gesetzt wurde: G o t t sorgt für die Jünger — durch die Gemeinden. Anderseits: seid ihr J ü n g e r, so h a n d e l t darnach!

16. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 7 11—17. Man kann natürlich sagen: Es ist unmöglich, Tote zu erwecken. Wobei allerdings das ganze NT staunt und ruft: Ist Jesus auferweckt worden, so werden a l l e Toten auferweckt! Sehr deutlich hat das M. Dibelius herausgestellt: „Den ersten Christen war sie (die Auferstehung Jesu) nicht Ausnahme-, sondern Regelfall, nur Regelfall einer neuen Welt: die Auferstehung Christi ist für sie der erste und grundlegende Fall der Auferstehung von den Toten überhaupt, dieses ersten Aktes der großen kosmischen Katastrophe. Die Christen dürfen also das Bewußtsein haben, im Zuge der Weltverwandlung schon mitten inne zu stehen“[1]. Allerdings fügt Dibelius bei: „Dieses Pathos ist freilich unter uns nicht wieder zu beleben.“ Und allerdings handelt es sich beim Jüngling von Nain noch dazu um etwas, was v o r der Auferstehung Christi eingetreten wäre. Aber für die Gesinnung des NT bleibt es doch dabei: wenn Christus auferstanden ist, erstehen a l l e Toten — und es ist gar nicht verwunderlich, wenn von diesem Jesus schon v o r seiner eigenen Auferstehung Totenerweckungen erzählt werden. Wäre es also auch für u n s e r Urteil unmöglich, daß Tote erweckt werden, so wäre das nicht ebenso unmöglich für das N T , und man muß sich entscheiden, ob man der eigenen Beobachtung und Erfahrung oder dem NT recht geben will. Als Christ muß man dem NT recht geben! Das bedeutet natürlich noch nicht, daß man nun sicher weiß, Jesus hat einen toten Jüngling wieder lebendig gemacht; sondern was man sicher weiß, ist dieses: das NT erzählt eine solche Totenerweckung, hält sie für wirklich, und es ist mit Händen zu greifen, warum; darum nämlich, weil das NT weiß, C h r i s t u s ist auferweckt worden, a l l e Toten werden auferweckt, d a r u m bringt das NT ohne Umschweife die Erzählung vom Jüngling von Nain und seiner Erweckung von den Toten — durch Jesus. Wer über das NT zurückgreifen will, wer erst dann beruhigt ist, wenn er Sicherheit darüber hat, was, wann, wo, an wem solches geschah, der kann, falls er Erfolg hat, als Vermehrer der Menschengeschichte angesehen

---

[1]) Evangelium und Welt S. 80 f.

werden; für die Gottesgeschichte genügt es völlig, daß das NT die Erweckung des Jünglings von Nain berichtet. In der Christenheit berichtete man sie! Die Christenheit hielt so etwas für möglich! So sah sie Jesum, schon vor seiner Verherrlichung, in der Macht Gottes! Und Lc brauchte diese Erzählung, weil er ein Wort Jesu wußte, in welchem ausdrücklich und feierlich bekannt wurde: „Tote stehen auf" (22). Wo kommt dieses Wort Jesu her? Wiederum greife man nicht zurück hinter dieses Wort, sondern konstatiere: so ein Wort Jesu gab es! Gab es in der Christenheit!

Es ist eine völlig andere Welt, in welcher das Christentum lebte, als unsere naturwissenschaftlich-historisch-kritische Welt. Es ist die Welt Gottes, wo die Schöpfung Gottes ebenso ernst genommen wird wie die Erlösung und das Ende aller Dinge. Schließlich liegt es nicht an der Stellungnahme zu der Geschichte vom Jüngling von Nain, sondern es liegt alles an dem Ja oder Nein zu Christus, zu Gott, zur Schöpfung, Erlösung, Eschatologie. Ein „Ja" zu diesem allem — und es ist leicht, dem NT auch die Geschichte vom Jüngling von Nain abzuhören. Zum Faktum selbst dringen wir freilich nicht vor, aber zum NT und seinem Christus. Vom Faktum selbst haben wir auch nichts, unsere Hoffnung steht auf Christus, aber von der Deutung des Faktums haben wir etwas, und diese Deutung steht v. 16 und 17: man spürte in Christus die göttliche Macht, die Macht der Gottheit selbst, man fürchtete sich, man betete.

Einfacher wäre die Sache nach Loisy [1]; er sieht es als die Meinung des NT an, Jerusalem (die Mutter) und das Volk Israel (der Sohn) würden unter der Gewalt Jesu getröstet durch Auferweckung zum Reiche Gottes. Ebenso würde es die Sache vereinfachen, wenn im Sinne des Lc ein religionsgeschichtliches Exempel aus dem AT oder aus Philostratus [2] um der gewaltigen Taten Gottes in Christo willen als würdig erachtet worden wäre, Christum zu preisen. Aber beide Möglichkeiten liegen sehr fern.

II. Epistel: Eph 3 13—21. Daß in dieser Perikope v. 13 hineingenommen wurde, das kommt von der Auslegung des *αἰτοῦμαι* (13). Der diese Perikope herausschnitt aus dem Ganzen, legte dieses Wort aus: „Ich bete für euch zu Gott um Geduld." Dann paßt v. 13 ohne weiteres zu 14—21. Diese Auslegung dürfte aber unrichtig sein [3]; vielmehr heißt es wohl richtig: „Werdet nicht verzagt, ich bitte euch." Demnach muß man diesen v. 13 hier ausscheiden. Das Gebet 14—21 schließt sich vielmehr an 3 1 und dadurch an 1 16 ff. an. So erhalten wir eine Gebets-Perikope, ein Fürbittgebet des Verfassers für die angeredete Gemeinde. Dann lohnt es sich, den Inhalt dieses Fürbittgebets mit einem heutigen zu vergleichen! In diesem Fürbittgebet geht alles auf den Reichtum der Gemeinde an Erkenntnis und Liebe Christi. Es ist ein Flehgebet („ich beuge meine Knie") an den Vater [4], „der jedem Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen gibt" (14. 15), also auch unserer *πατριά*, der Kirche! Erfleht wird vom Vater zuerst der Heilige

---

1) Handbuch 5 zu Lc 7 11—17.
2) Handbuch 5 zu Lc 7 11—17.
3) Handbuch 12 zu Eph 3 13.
4) „Unseres Herrn Jesu Christi" ist zu streichen; siehe Handbuch 12 zu Eph 3 15.

Geist; da aber die Christen den Heiligen Geist schon besitzen, so richtet sich das Flehen näherhin darauf, daß die Wirkungen des Heiligen Geistes in ihnen immer kräftiger werden („erstarken am inwendigen Menschen“ 16); dann wird erfleht die Einwohnung Christi in den Herzen der Christen, was geschieht durch Glauben (17 a = Gal 2 20)[1] und da auch dies in den Christen der Fall sein muß, so wird das „immer kräftiger“ auch hier gelten; und drittens wird erfleht, daß die Christen in der Liebe eingewurzelt und gegründet seien (17 b) — man kann ja wirklich immer stärker in der Liebe einwurzeln und gegründet werden. Das, was den Christenstand ausmacht, das „Leben im Geiste“, Glauben und Liebe, „Christus in uns“, das gilt hier soviel, daß um dies schon Geschenkte und Begonnene gebetet wird, gefleht wird; es gibt keinen ruhenden Besitz, es gibt nur Mehrung oder Minderung und Verfall. Darum! Und noch einmal: was alle Christen haben („alle Heiligen“), das sollt ihr haben und immer mehr haben, nämlich die Erkenntnis des ewigen Vaterhauses nach der Breite, Länge, Tiefe, Höhe (18), was nichts anderes bedeutet als: die Erkenntnis des euch geschenkten Heiles (= 1 18; Dibelius); und noch Besseres haben alle Christen, auch das erbitte ich für euch: die Liebe des in euch wohnenden Christus[2] sollt ihr bekommen (19 a) — dann seid ihr ein *πλήρωμα θεοῦ*, dann seid ihr Christen (19 b)[3]!

Die Doxologien v. 20—21 sind für uns deshalb interessant, weil darin der Grund enthüllt wird, warum das Flehgebet geschieht: Gott kann mehr tun, überschwenglich mehr, als wir bitten und denken; und er wird es tun, denn seine Kraft wirkt jetzt schon in uns. Und wiederum: wir sind die Gemeinde Gottes, und wir sind in Christo, das ist schon die Erhörung des Flehens, darum loben wir Gott in der Gemeinde und[4] in Christo und bitten ihn, uns immer kräftiger zu seiner Gemeinde und „in Christo“ zu gestalten. Die Doxologien sind ja das *εὐχαριστεῖν* der Christen, im *εὐχαριστεῖν* aber gipfelt das eigentliche christliche Gebet, und das Bittgebet kann nichts anderes wollen, als was im *εὐχαριστεῖν* die Lust und Freude des Christen ist[5].

III. Die liturgische Einheit. Es dürfte nicht verfehlt sein, die einstmalige Beiordnung der epistolischen Perikope zur evangelischen dieses Tages aus dem

---

[1]) Handbuch 12 (M. Dibelius) zu Eph 3 17.

[2]) Siehe Handbuch 11 zu I Th 1 3.

[3]) Die große Menge von Problemen, welche Eph bietet, wurde neuerdings auf einer „ost-westlichen Theologenkonferenz“ in Bern (6.—12. September 1930) eindringlich besprochen; die Referate dieser Konferenz siehe „Theologische Blätter“ 1930, Dezember, Nr. 12; für unsere Perikope kommt noch besonders in Betracht das Referat des Anglikaners Paß aus Chichester (Sp. 336—38) und das von K. L. Schmidt (Sp. 332 ff.); dazu das Buch von H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930. — Für uns ist wichtig: eine gnostische Begriffssprache wird vom Eph übernommen, verchristlicht, aber so, daß die fremden Begriffe immerhin als Fremdlinge erkennbar bleiben. Man muß also vorsichtig sein in der Ausnützung von Eph!

[4]) Handbuch 12 zu Eph 3 20. 21; „Theol. Blätter“, 1930, Dezember, Nr. 12, Sp. 338 (Paß): „Die Kirche ist die Sphäre, in der Gottes Ruhm dargeboten und vollendet wird, gleichwie es in dem Geliebten selbst, in Christus Jesus, geschieht.“ Aber man wird besser auf die nach gnostischem Vorbild durch Eph hergestellte „Syzygie“ verweisen (Christus — Kirche, *ἀνήρ* — *γυνή*), vgl. K. L. Schmidt und H. Schlier. Ein Ringen darum, die „Identität“ von Christus und Kirche und doch wieder die „Distanz“ von Christus und Kirche zu bezeichnen — worin ja bis auf den heutigen Tag jede Ekklesiologie besteht.

[5]) Siehe L. Fendt, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, 1923, S. 5 ff.

v. 15 der Epistel zu erklären: Gott steht der Familie nicht fremd gegenüber, Familienschmerzen sind nicht außerhalb des christlichen Gebetes (πατριά = Geschlecht, Sippe, Familienstamm). Eine innerliche Einheit kann man so herstellen: im Evangelium von dem Jüngling von Nain erscheint die neue Welt und ihre ganz andere Wirklichkeit — in der Epistel das Flehgebet um Erhaltung und Mehrung der Mächte dieser neuen Wirklichkeit, also um den Heiligen Geist und die Einwohnung Christi in den Herzen, um Glaube, Erkenntnis des ewigen Vaterhauses, um Liebe in Christo.

17. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Lc 14 1—11. Klostermann [1] überschreibt den Abschnitt: „Gastmahlsreden", und läßt die Frage offen, ob Lc den Rahmen „Gastmahl" zu diesen Reden Jesu selbst geschaffen hat, oder ob diese Reden tatsächlich bei Gastmählern, also bei verschiedenen Gastmählern (nicht etwa bei einem einzigen) von Jesus gehalten wurden. Das ist für die Predigt insofern von Wichtigkeit, als dann ausgeschlossen bleiben muß, eine Einheit zwischen 1—6 und 7—11 dadurch herzustellen, daß man wenigstens vom gleichen Gastmahl spricht. Man könnte über 14 1—24 auch schreiben: „Worte Jesu an die Pharisäer." Aber es gibt noch viele und deutlichere Worte Jesu an die Pharisäer; so halte man sich an den Inhalt. Auf jeden Fall ist 1—6 eine Belehrung über Jesu Stellung zum Sabbat. Man sieht daraus, daß Jesus zum Sabbat positiv stand; er schaffte ihn weder ab, noch hielt er ihn für eine Nebensache. Das ist eine Verlegenheit für uns Heutige, die wir von den Sekten her fortwährend darauf angesprochen werden: ihr haltet den Sabbat nicht, so seid ihr verloren. Denn schließlich geht aus Jesu Stellungnahme zum Sabbat in unserer Perikope doch nur das hervor: Heilandstaten darf und soll man auch am Sabbat tun! Vielleicht geht sogar nur das Spezielle hervor: Ich, Jesus, der „Menschensohn", ich darf meine Heilandstaten um so eher am Sabbat tun, als ja auch ihr Helfertaten (5) am Sabbat zu tun wagt. Die „Schriftgelehrten und Pharisäer" dieses Gastmahls hätten sicherlich nicht geschwiegen (6), wenn Jesus gegen den Sabbat überhaupt geredet hätte; aber daß man Heilandstaten tun dürfe auch am Sabbat, oder daß Jesus seine Heilandstaten auch am Sabbat zu tun habe, wenn doch auch die Gesetzesstrengsten in Notfällen auch am Sabbat Hilfe leisten — das allerdings brachte sie zum Schweigen, weil es nicht gegen den Sabbat war. Diese positive Einstellung Jesu zum Sabbat hindert nun aber nicht, dem Lc Sabbat-gegnerische Absicht zuzutrauen; Lc kann gar wohl diese Erzählung in sein Evangelium gesetzt haben, weil er darin eine Hilfe erblickte für den paulinischen Standpunkt: der Sabbat gilt für uns nicht mehr. Lc dürfte also eine Erzählung, die bloß in die Richtung einer gewissen Sabbatkritik gewendet werden kann, als Rechtfertigung der nachgefolgten Entwicklung in den paulinischen Kreisen genommen haben. Das ist aber die Art des katholischen Schriftbeweises [2]. Und dieser katholische Schriftbeweis hängt zutiefst zu-

[1]) Handbuch 5 zu Lc 14 1—24.
[2]) L. Fendt, Symbolik des römischen Katholizismus, 1926, S. 24.

sammen mit der Grundthese: die Kirche ist der Leib Christi; also die Kirche ist auch in ihren ferneren Entwicklungen nie eigentlich etwas anderes geworden als Ausdruck des Willens Christi. Darum können die Worte Jesu unbedenklich auf spätere Entwicklungen angewendet werden, sogar dann, wenn uns an und für sich der Wortlaut das Gewollte nicht besagte, die spätere Entwicklung deutet uns den Willen Christi und den eigentlichen Sinn mancher Worte Jesu. So sehr hier mit dem „Leib Christi" „πνεῦμα Christi in der Gemeinde", „in Christo", Ernst gemacht wird, so ungeheuere Gefahren liegen in dieser Art, geradezu „dämonische" Gefahren. Wirklich evangelisch kann die Abschaffung des Sabbats im Christentum nur so gerechtfertigt werden: nach unserer Perikope beanspruchte Jesus, seine Heilandstaten auch am Sabbat tun zu dürfen und tun zu müssen; nun ist die Christenheit das Volk Jesu Christi, welches die Früchte der Erlösungstat Christi zu bringen hat und darin sein Wesen als Volk Christi besitzt; selbstverständlich kann das Volk Christi nicht nur an einem Tage der Woche „Volk Christi" sein, Heilandstaten tun, sondern jeder Tag muß dem dienen; also gilt für das Volk Christi ebenfalls das Wort unserer Perikope: Heilandstaten haben auch am Sabbat zu geschehen — nun in der Form: Christentaten, Früchte des Glaubens, Heilandstaten aus Glauben in Glauben sind an jedem Tage fällig; es gibt keinen Sabbat mehr; positiv gewendet: jeder Tag ist ein Sabbat für die Christen, und jeder Tag wird zum Sabbat durch Heilandstaten. So wird doch unsere Perikope ein Argument gegen die Wiedereinführer des Sabbats. Paulus sah den Sabbat als abgeschafft an durch die „christliche Freiheit", durch die Stellung des Christen über dem Gesetze, „in Christo". Es empfiehlt sich aber nicht, mit dem Gesetzesgedanken zu operieren, da doch eigentlich nicht das Gesetz, sondern der Fluch des Gesetzes abgeschafft ist.

7—11 würde uns mehr zusagen, wenn es in Form einer Erzählung aufträte: „Es war einmal eine Hochzeit, da setzte sich einer oben an; ein anderer aber setzte sich ganz unten usw." Die Möglichkeit muß nämlich im Auge behalten werden, daß Lc an der unbequemen Form schuld trägt. Nur weiß man dann nicht mehr, hat Lc wirklich eine Erzählung in die Imperativform umgesetzt, oder hat er aus einer weltlichen Klugheitsregel eine Himmelreichsrede gemacht, um v. 11 zu illustrieren[1]. Jedenfalls ist nunmehr v. 11 als der Mittelpunkt erkannt: v. 11 aber ist ein Sprichwort, das im Munde Jesu natürlich auf die Dinge des Himmelreiches geht, und im Munde Jesu selbstverständlich den Gottesnamen meint, wenn es ihn auch verschweigt. Es ist also in der Form zu nehmen: denn jeden, der sich selbst erhöht, den wird Gott erniedrigen, und jeden, der sich selbst erniedrigt, den wird Gott erhöhen. Das gilt auch, falls Bultmann gegen Loisy recht hätte, und unser Sprichwort ein weltliches Sprichwort gewesen wäre[2]: im Munde Jesu, oder im Munde des Lc, wird es eben zum Gottes- und Himmelreichs-Sprichwort. Der Sinn aber kann unmöglich auf Selberverdemütigungen gehen, sondern darauf: Rangstreitigkeiten sollen die Jünger Jesu überhaupt unterlassen. Und wer die Bedeutung der Paradoxie „Christus

[1]) Siehe Handbuch 5 zu Lc 14 7—11.
[2]) Siehe Handbuch 4 zu Mt 23 12.

in der Herrlichkeit Gottes — Jesus im Leiden und Tod" im Urchristentum kennt, der wird zugeben müssen, daß bei diesem Sprichwort auch die Gestalt Jesu Christi vor die Augen des Lesers gestellt werden soll. Denn er ist das Vorbild in dieser Sache; siehe Ph 2 5 ff.

II. Epistel: Eph 4 1—6. V. 3 erschließt den Sinn des Ganzen: es handelt sich um einen Aufruf zur christlichen Einigkeit. Diese Einigkeit ist ja von vornherein gegeben durch das *πνεῦμα*, muß aber nunmehr auch bewahrt und bewährt werden durch friedfertiges Verhalten gegeneinander (wie es v. 2 näher umschrieben wird). Man kann auch sagen: diese Einigkeit ist schon damit gegeben, daß ihr Christen geworden seid und Christen seid, also durch eure „Berufung"[1] — nun muß sie bewahrt und bewährt werden durch den „Wandel" (1). Man könnte nun annehmen, daß v. 4—6 die im *πνεῦμα* gegebene Einigkeit, also die „Berufung", das „Christsein" entfaltet; aber M. Dibelius[2] faßt die v. 4—6 imperativisch auf, demnach als Auseinanderfaltung des „Wandels, würdig der Berufung", als Hinweis auf die Art des Bewahrens und Bewährens. So bedeuten denn die v. 4—6: „Seid nun wirklich ein Leib und ein Geist, wie eure Berufung ja geschah zu einer und derselben Hoffnung! Laßt euch zur Einmütigkeit führen durch den einen Christus, den einen Glauben, die eine Taufe, den einen Gott und Vater über euch alle!" Vielleicht darf man auch darauf hinweisen, daß der Briefschreiber redet als *δέσμιος ἐν κυρίῳ* (1), um die Epheser soweit zu bringen, daß sie *τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* in Einigkeit lebten. *Δέσμιος ἐν κυρίῳ* — *σύνδεσμος* (oder *σύνδεσμον*) *τῆς εἰρήνης*, das entspricht sich offenbar. Ist der Apostel „in Banden", so werden doch nicht die Gemeinden „unbändig" sein wollen! In v. 5 und 6 handelt es sich um eine interessante, einst weltliche Formel[3], die im Judentum religiös wurde und nun im Christentum zur Wegweisung benützt wird — was weltlich und was jüdisch zur Einheit mahnte, das kann erst wirklich zur Einheit mahnen dort, wo die „Berufung" ist.

III. Die liturgische Einheit. Eine Einheit zwischen Epistel und Evangelium läßt sich nur denken, wenn man vom Evangelium die v. 7—11 in Betracht zieht; dann erscheint in der evangelischen Perikope der Gedanke: Gott erwählt das Niedrige und Verachtete — in der epistolischen Perikope der Gedanke: was erwählt, berufen ist (und deshalb auch die Männer von v. 11!), das ist zur Friedfertigkeit, zur Einheit berufen und nicht zum Streit und zur Überheblichkeit widereinander. Man könnte aber auch so eine Einheit schaffen: im Evangelium „Gastmahlsgespräche" — in der Epistel die Christenheit als eine Gemeinschaft von „Genossen" eines Glaubens, eines Herrn, eines Gottes.

18. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 22 34—46. Noch einmal wie am 13. Sonntag nach Trinitatis erscheint hier das große Liebesgebot (34—40): „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben, mit deinem ganzen Herzen, und mit deiner ganzen Seele und mit

---

[1]) Darüber siehe Handbuch 11 zu I Th 2 12.
[2]) Handbuch 12 zu Eph 4 4—6. [3]) Darüber Handbuch 12 zu Eph 4 5.6.

deiner ganzen Vernunft" — „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Als man noch die Absolutheit des Christentums in der absoluten Neuheit der Lehren Jesu suchte, da machte die Frage zu schaffen: hat Jesus das Liebesgebot schon vorgefunden oder wirklich neu aufgestellt[1]? Heute beunruhigt sich niemand mehr darüber, daß möglicherweise das Liebesgebot schon vorhanden war, und daß Jesus vielleicht nur die Zusammenordnung beider Liebesgebote vollzogen hat. Heute kommt alles darauf an, daß Jesus mit der Wiederholung dieser Gebote entschieden auf die Übung der Liebe drang, und daß Jesus seiner Gefolgschaft in seinem Leben und Tode und Auferstehen, in seinem ewigen „Für euch zur Vergebung der Sünden" die Erfüllung dieser Liebesgebote ermöglichte. Man kann auch nicht sagen, daß „alles umsonst gewesen" sei; wenn heutzutage „Menschsein" geradezu heißt „Nächstenliebe haben", so ist das Jesus und der christlichen Zeit zu verdanken. Aber allerdings hat man allmählich gründlich vergessen, daß an der Spitze des Liebesgebotes mit allem Nachdruck das Gebot der Liebe zu Gott steht! Das Vergessen dieses Gottesteiles der Liebesgebote fängt schon im NT an[2], und der Schluß dürfte theologisch unabweisbar sein: wenn die Nächstenliebe allmählich zur Phrase zu werden scheint, so ist daran schuld das Vergessen der Gottesliebe! Christlich ist nicht eines ohne das andere; Jesus war kein Ethiker, sondern der Erlöser der Welt.

Die v. 41—46 sind eine seltsame Exegese von Ps 110 1. Der 110. Ps ist ein Thronbesteigungslied[3] für den israelitischen König: das Lied feiert ihn schon im voraus als Sieger in künftiger Schlacht; das Lied sieht schon, wie der neue König den Feinden seinen Fuß auf den Nacken setzt; alles dieses wird sich ganz sicher ereignen, denn der König ist „Sohn Gottes". Auf den Messias oder auch nur auf einen König der Zukunft geht das Lied nicht, vielmehr meint es den gegenwärtigen König, der seine Thronbesteigung feiert. Der Ps nennt natürlicherweise den gegenwärtigen König „meinen Herrn"; auffällig wäre das nur, wenn ein König selbst, etwa David, der Dichter des Ps wäre; und selbst dann müßte man bedenken, daß David dann das Lied nicht für den eigenen Privatgebrauch, sondern zum Singen durch die Sänger, durch das Volk gedichtet hätte. Sie hätten dann vom König zu sprechen „mein Herr". „Der Herr", d. i. auf jeden Fall Gott, dessen Sohn, „mein Herr", der König ist. Also: „Gott sprach zum König: setze dich zu meiner Rechten." Die Argumentation Jesu setzt aber voraus: a) daß der Ps von David gedichtet wurde, b) daß er messianisch zu deuten ist, also „mein Herr" auf den Messias geht, welcher ein Abkömmling Davids sein wird; c) daß David dieses Messiaslied wie im Privatgebet sang, von sich aus und für sich, ohne an den „Volksgesang" zu denken. Da aber für Jesus das alles nur Mittel für seine Argumentation ist, so wird man von unserer Perikope her weder die Verfasserfrage, noch die Deutungsfrage des Ps 110 lösen dürfen, sondern ganz auf dasjenige blicken müssen, was Jesus mittels dieses Ps-Verses erreichen wollte. Und erreichen wollte Jesus deutlich dies: die Pharisäer möch-

[1]) Vgl. Handbuch 3 zu Mc 12 28—34 a.
[2]) Siehe Handbuch 3 zu Mc 12 28—34 a.
[3]) H. Greßmann, Der Messias, S. 20 ff.; H. Gunkel, Die Psalmen, 1926, S. 481 ff.

ten doch einmal nachdenklich werden darüber, ob ihre Messiasvorstellung denn auch wirklich biblisch sei! Das Nähere liegt für uns nun freilich im Dunkel; nämlich ob Jesus sagen wollte, die Pharisäer erwarteten zu Unrecht im Messias einen Sohn Davids, einen Abkömmling des davidischen Geschlechtes (weil ja David den Messias seinen Herrn nennt) — oder ob Jesus sagen wollte: das mit dem „Sohne Davids" ist ja nur eine Äußerlichkeit in der Messiassache — da gibt es ganz andere Dinge, größere, eure Vorstellungen sprengende[1]! Jedenfalls wird die letztere Möglichkeit diejenige sein, welche Mc im Auge hatte, als er diese Stelle in sein Evangelium aufnahm. Mit Bousset, Bultmann, Klostermann[1] annehmen, daß unsere Erzählung überhaupt erst von der christlichen Gemeinde geschaffen sei, um Jesus dagegen zu verteidigen, daß er kein Davidide war, oder daß er nicht der erwartete Nationalheros gewesen sei, sondern der übernationale *κύριος*, das hat weder Wahrscheinlichkeit für sich (denn Jesus gebrauchte das AT zur Argumentation und zwar in der rabbinischen Art — wie hätte er denn gegen Pharisäer argumentieren sollen?), noch löst es die Grundfrage, wieso denn die christliche Gemeinde überhaupt dazu kam, das AT für sich als Bibel in Anspruch zu nehmen, wenn nicht reichlicher Vorgang Jesu Christi darin anzunehmen wäre. Für den heutigen Verkünder des Evangeliums liegt darum in dieser Perikope die Lösung der Frage überhaupt: wieso ist Christus im AT vorausverkündet, wenn doch im wirklichen Christus etwas ganz anderes kam, als die Voraussagung ahnen ließ? Was ist Prophetie unter diesen Umständen? Was ist AT? Antwort: mögen die atlichen Schriftsteller sich bei ihrer Schriftstellerei gedacht haben, was sie wollen, was Gott durch sie sagen wollte, kann nichts anderes gewesen sein als das, was dann wirklich in Christus erschienen ist! Nicht das AT hat über den wirklichen Christus zu herrschen, sondern der wirkliche Christus ist die Stelle, von welcher aus das ganze AT zu deuten und zu kritisieren ist. Christus ist die „Mitte". Auch Gottes Offenbarung im AT erkennen wir durch Christus hindurch! In diesem Sinne ist das AT ein christliches Buch (und so hat es Luther auch übersetzt). So könnte man freilich auch die religiöse Schriftstellerei der Heidenwelt überhaupt von dem gekommenen Christus aus deuten und eine Art „AT" daraus machen — aber es dürfte sich dann zeigen, daß es im AT mehr auf Christus zu deuten gibt, als in den heidnischen „alten Testamenten". Dazu kommt, daß Jesus selbst sich auf das AT bezogen hat, und nicht auf jene heidnischen „alten Testamente". Dabei darf man ruhig den Gegnern des AT zugeben, daß die Israeliten den einen wahren Gott sehr oft und sehr energisch wie einen Spezialgötzen ihres Volkes behandelten — und darum auch den zukünftigen Messias in dieser Art beschrieben. Davon bleibt aber doch unberührt, daß hier ein Volk wirklich einen Gott anbetete, nur einen, und in diesem einen den einzigen Gott Himmels und der Erde sah, der sein Reich für die Welt bringt — daß also hier „Christentum" vor dem Christustum gewesen ist, wahrhaftige Prophezeiung auf den wirklichen Christus hin. Und daß es darum einigermaßen geziemend war, daß Jesus Christus, der Heiland der Welt, aus den Juden genommen wurde.

[1]) Siehe Handbuch 3 zu Mc 12 35 f. 37 a.

II. Epistel: I Cor 1 4–9. Ein Lob der Korinther — weil es so der paulinische Briefstil verlangt. Aber warum verlangt es der paulinische Briefstil? Weil Christsein εὐχαριστεῖν heißt. Und weil die Danksagung des Christen auf die göttlichen Gnadengeheimnisse geht. So erfährt man aus dieser „üblichen" Lob- und Danksagung, was Paulus in einer christlichen Gemeinde überhaupt lobend und dankend anerkannte, auch wenn er nachher manches zu tadeln fand. Und so wird die Sache ein Spiegel für die Gemeinden unserer Zeit. Hauptpunkt der Danksagung und des Lobes: die Gnade Gottes, euch gegeben in Christus Jesus (4)! Spezieller Punkt: die „intellektuelle" Seite des Christenstandes feiert bei euch geradezu Triumphe (5), das Zeugnis von Christus schlug feste Wurzeln bei euch (6) — aber auch sonst ist jede Gnadengabe reichlich euch gegeben (7); ihr seht der Wiederkunft Christi mit großer Hoffnung entgegen — nun derjenige, den ihr so sicher erwartet, der wird dafür sorgen, daß ihr untadelig lebet bis zu seiner Ankunft (8). Daß ihr Christen seid, das ist Gottes Tat und Berufung; Gott aber ist getreu; hat er euch berufen, so gilt es und steht fest für immer (9). — Man wird diesen Spiegel heutigen Gemeinden kaum vorhalten können, wenn man auf dasjenige aus ist, was heute als „Mustergemeinde" gilt! Aber man kehre um, und lerne hier von Paulus, was eine christliche Gemeinde, was eine kirchliche „Statistik" sei!

III. Die liturgische Einheit. Hier ist nichts vorhanden, was die Zusammenstellung gerade dieser evangelischen und dieser epistolischen Perikope rechtfertigen könnte. Künstlich kann man aber eine Verbindung herstellen, indem man das Liebesgebot des Evangeliums als die „Ethik" der Gemeinde Christi, den Inhalt der Epistel als die „Dogmatik" der Gemeinde Christi anschaut.

19. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 9 1–8. Man muß die Möglichkeit im Auge behalten, daß hier eine Wunderheilung (1. 2. 6 b. 7. 8) mit einem Streitgespräch Jesu über die Sündenvergebung durch den Menschensohn (3—6 a) verbunden oder zu einem Streitgespräch Jesu über dieses Thema gemacht ist. Aber in jedem dieser Fälle liegt direkt oder indirekt zutage: Jesus heilte nicht bloß, er vergab auch Sünden; und er vergab Sünden, nicht in der Art, daß er Gottes Gnade bloß verkündete, sondern er tilgte die Sünden geradezu. Gewiß, dieser Meinung sind die Urchristen gewesen, falls wirklich aus einer bloßen Wunderheilung Jesu (etwa mit der Form: deine Sünden sind dir vergeben) ein Streitgespräch Jesu nachträglich gemacht worden ist: aber wenn die Urchristen diese Meinung verkündeten, woher hatten sie denn diese Meinung? Doch aus dem tatsächlichen Wissen um Jesus Christus. So wird die Verkündigung auf keinen Fall beschädigt, sondern es bleibt dabei: Christus vergab wirklich Sünden, so wie Gott selbst Sünden vergibt — Christus tat mit solcher Sündenvergebung etwas, was über die Messiaserwartungen hinaus lag, und höchsten Anstoß erregen mußte — die Heilungen Christi sollten Zeichen derselben göttlichen Macht sein, aus welcher die Sündenvergebung hervorging und hervorgeht. Hätte erst die Gemeinde das Streitgespräch wegen

der Sündenvergebung in diese Heilungsgeschichte hineingelegt, so wäre allerdings der Ausdruck „der Menschensohn" (6) nicht im Munde Jesu gefallen an dieser Stelle, sondern Bezeichnung der Gemeinde für ihren Herrn. Aber auch das würde nicht hindern, daß die Gemeinde gut getan hat, diesen Titel gerade hier Jesus in den Mund zu legen, wo es sich um seinen unstreitbaren Anspruch, Sünden vergeben zu können, handelt[1]. Die Verwunderung des Volkes v. 8 bezieht sich bloß auf das Wunder der Heilung und kann nicht dafür in Betracht gezogen werden, es könnte jeder Mensch im Neuen Bunde Sünden vergeben. Um so klarer ist natürlich der Sinn des Ganzen, wenn es sich um ein tatsächlich doppeltes Ereignis aus dem Leben Jesu handelt, in welchem Sündenvergebung und Heilung sich entsprachen und eins das andere sicherte. Darnach wäre es geradezu eine leichte Sache, jemanden zu heilen, aber Sünden zu vergeben eine gewaltige und unglaubliche Leistung. Und doch konnte Jesus wahrhaftig Sünden vergeben, wie die Heilung erwies. Es ist also eine Erzählung, welche die ganze Größe der Sündenvergebung ins Licht rückt, jedem den Aberglauben nimmt, als sei Sündenvergebung selbstverständlich, oder doch so leicht erreichbar, daß man nicht davon reden müsse. Sündenvergebung erscheint hier als schöpferische Tat Gottes selbst; und nur der, der diese schöpferische Kraft Gottes handhaben kann, der kann Sünden vergeben. Was dünkt euch also um Christus? Er vergab Sünden!

II. Epistel: Eph 4 22—32. Diese Perikope nimmt ein Stück aus der (4 17—24) „Warnung vor heidnischem Wandel" [2], und ein anderes Stück aus der „Mahnung von allerlei Sünden, besonders Fleisches- und Zungensünden, als Kinder des Lichtes abzulassen" [2], welche Mahnung sich bis 5 14 erstreckt. Dabei enthält v. 22—24 die bekannte Aufforderung: ihr seid nicht mehr im alten Zustande, ihr seid alle bereits im neuen Zustande, also wandelt auch darnach! „Der alte Zustand" wird bezeichnet als „der alte Mensch eures vergangenen Lebens", und über diesen alten Zustand das Urteil abgegeben: „man verkommt darin durch die trügerischen Begierden"; der „neue Zustand" wird genannt, der „neue Mensch" und darüber geurteilt: „er ist nach Gott geschaffen zu wahrer Rechtschaffenheit und Frömmigkeit"; die Aufforderung aber ergeht dahin: „legt ab den alten Menschen" und „erneuert euch in eurer ganzen Gesinnungsart", „ziehet an den neuen Menschen" [3]. Und nun, da die Basis für ein Leben nach dem „neuen Menschen" geschaffen ist, kommen die Verbote: keine Lüge! (denn wir sind Glieder an einem Leibe — „soziale" Begründung der Wahrhaftigkeit!) — kein allzulanges Zürnen (über Nacht darf der Zwiespalt nicht dauern, sonst hat der Teufel Zugang zu euch; dämonische Gefahr des Zornes) — nicht stehlen, sondern arbeiten und etwas verdienen (sonst kann so einer ja nicht den Bedürftigen Gaben spenden, was doch eines Christen Schmuck ist; theologische Begründung der Arbeit) — keine schlechte Rede, nur gute, zur Erbauung (der Hörer soll durch eure Rede an der Gnade Anteil bekommen — soteriologische Begründung der Güte des Wortes!) — keine Bitterkeit, Wut,

[1]) Über „Menschensohn" siehe Handbuch 3, Exkurs nach Mc 8 31, besonders den Schluß dieses Exkurses.
[2]) So M. Dibelius, Handbuch 12, Inhaltsübersicht zu Eph (4 17—24 und 4 25—5 14).
[3]) Vgl. Handbuch 12 zu Col 3 3. 4. 5.

Zorn, Lärm und Lästerung, überhaupt keine Bosheit, sondern Vergebung, Güte und Barmherzigkeit — denn Gott hat euch in Christus vergeben — denn ihr seid versiegelt mit dem Heiligen Geist auf den Tag der Erlösung — und wenn ihr Sünden tut, so betrübt ihr den heiligen Gottesgeist (Begründung der „Ethik" auf die Taten Gottes, also nicht bloß Glaubensethik, sondern geradezu Christusgeist-Ethik)[1].

III. Die liturgische Einheit. Sündenvergebung ist größer als Heilung (Evangelium) — nun, da euch die Sünden vergeben sind und ihr erlöst seid, so vergebet auch und tut nichts Böses, sondern lauter Gutes (Epistel).

20. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 22 1—14. Gegenüber Lc 14 16—24 (2. Sonntag nach Trinitatis) bedeutet die Fassung dieser Erzählung bei Mt eine Neuformung des Inhaltes, des Gegenstandes dieser Erzählung. Und zwar dürfte die Neuformung darauf aus gewesen sein, die Erzählung ganz eschatologisch einzustellen (wenn nicht etwa Jesus selbst dies schon getan haben sollte!). Bei Lc ist doch eigentlich die Situation, die durch den „Knecht", bzw. die Ablehnung des „Knechtes" geschaffen ist, und die andauert, der Sinn der Erzählung; hier bei Mt hingegen wird deutlich die Situation gemeint, welche beim „Ende" zwangsläufig eintritt, weil die gegenwärtige Situation mit der Entscheidung identisch ist. Aus diesem eschatologischen Gesichtspunkt erklärt es sich, daß Jesus nicht mehr als der „Knecht" erscheint, sondern als der Sohn, der Königssohn, und daß es sich nicht mehr bloß um ein Mahl, sondern um das Hochzeitsmahl des Sohnes handelt. Die Knechte stechen deutlich gegen den Sohn ab; eine ganze Heils- oder Unheilsgeschichte wird durch sie agiert. Das hindert natürlich nicht, daß unter den „getöteten Knechten" (6) nicht bloß die Propheten und Märtyrer, sondern auch Jesus selbst, der Gekreuzigte, mit inbegriffen ist. Aus dem eschatologischen Gesichtspunkt heraus erklärt es sich aber auch, daß hier die Eingeladenen eine eigene Stadt bewohnen — nämlich im vollen Gegensatz, in der ordentlichen Distanz zum König und seinem Sohne. Die Stadt wird zerstört, das ist deutlich der Weltuntergang im Feuer, der große und furchtbare Tag des Herrn! Das hindert aber wiederum nicht, daß die Erzählung erst recht an Jerusalem denkt, die Stadt Gottes, welche eben diesen Gott verhöhnt durch Zurückweisung, ja Hinrichtung Christi — also gewissermaßen an den Mittelpunkt dieser Welt, wo alles sich entscheidet. Und wenn diese Erzählung nach 70 redigiert sein sollte, so hindert

[1]) Siehe das Referat von M. Dibelius in „Theol. Blätter" 1930, Dezember, Nr. 12, Sp. 341 f.: „Mahnungen an die Erlösten auf Grund der geschehenen Erlösung." „Alles christliche Handeln ist Ausstrahlung aus dem christlichen Heilsstand." „Die ersten Christen mußten ihre Paränese entlehnen; es gab also am Anfang keine urchristlichen Gesetze oder Vorschriften. Es gab also auch kein innerweltliches Ziel für die Ethik, auf das die Christen hätten hinarbeiten können. Das „Ziel" war ein eschatologisches und war nicht durch menschliche Anstrengung zu erreichen." „Eine Selbstwertigkeit der Ethik existiert im Christentum nicht." S. 347: „Die urchristliche Paränese ... ist keine Interimsethik, sondern Ethos, von dem aus die Imperative in die konkrete Lage der Menschen hineingesprochen werden. ... Der in die Eschatologie gestellte Mensch darf keine Angst haben vor den einzelnen ihn treffenden Dingen in der bestimmten Lage, wie sie über ihn verhängt ist."

natürlich wiederum nichts, auch an die Zerstörung Jerusalems vom Jahre 70 zu denken. Es geht schließlich doch alles zusammen in dem großen Gemälde: Ende aller Dinge, Hochzeit der Ewigkeit. Und d a z u [1] paßt nun allerdings auch v. 11—13. Es ist alles schon entschieden, die Ewigkeit hat begonnen Alleinherrschaft zu üben, da geht das nicht mehr weiter, was j e t z t noch, z. B. in der Kirche, möglich ist, daß Gute u n d Böse (10), hochzeitlich Gekleidete und nicht hochzeitlich Gekleidete miteinander ertragen werden. Sondern auf das Ende kommt das Gericht! Das G e r i c h t ist geschildert in v. 11—13, das letzte, das „jüngste" G e r i c h t. Anders ausgedrückt: das „Ende" hat Gerichtscharakter. Mit ein paar Strichen wie auf einer primitiven Zeichnung wird das Gericht hingeworfen. Der König und ein Mann. Um so furchtbarer wirkt das; aber um so weniger paßt nun v. 14 zu der E r z ä h l u n g; denn in der Erzählung sind viele (10) zum Mahle eingegangen, nur einer ist verstoßen worden. Man möchte geradezu v. 14 so fassen: denn viele gehen zum Mahle ein, aber einige werden hinausgestoßen! Es kann sich also nur um ein S p r i c h - w o r t [2] handeln, das, je nachdem man es hier oder dort gebraucht, seinen Sinn ändert. So darf man denn nicht von dem Sinn des v. 14 ausgehen, sondern man muß den Sinn unserer E r z ä h l u n g das erste sein lassen und darnach den Sinn von v. 14 erraten. Nun scheint der Sinn des S p r i c h w o r t e s ü b e r - h a u p t der zu sein: bei einer Einladung zum Mahle sind viele e i n g e - l a d e n, aber die E h r e n p l ä t z e können nur w e n i g e einnehmen. „Viele sind eingeladen, wenige sitzen auf den Ehrenplätzen." In u n s e - r e m Falle verwandte der Evangelist dieses Sprichwort mit dem a l l - g e m e i n e n G e f ü h l, es passe hierher, weil in diesem Sprichwort auch davon die Rede sei: bei Einladungen könne allerhand passieren! „Bei Einladungen gibt es leicht Überraschungen!" So fügt also der 14. Vers unserer Perikope ein Nachdenkliches: „Ja, ja die Einladungen!" bei.

II. Epistel: Eph 5 15—21. Die Christen als von Christus Erleuchtete (14) sollen dieser Erleuchtung gemäß i m L i c h t e w a n d e l n; sie sind die neuen *σοφοί*, die neuen „Weisen", „Philosophen", also werden sie doch nicht wie *ἄσοφοι* wandeln wollen (15). Wandeln wie die Weisen und nicht wie die Toren (nämlich im Lichte Christi!), das allein macht aus den Restzeiten des alten Äon (den „schlimmen Zeiten"), in welchen wir leidigerweise noch stehen, etwas Begrüßenswertes, Brauchbares, eine Ausnützung des Kairos (16). „Wandel der Toren" ist es, sich mit Alkohol zu berauschen, „Wandel der Weisen", vom Heiligen Geist berauscht zu sein (18). Dieser Geistrausch äußert sich in Psalmen, Hymnen, Liedern, geistgeborenen; das ist der echte „Verkehr" der Christen untereinander; es gibt aber auch „Lieder des Herzens", „Musik des Herzens", in der Stille [3] gesungen und gespielt dem Herrn Jesus Christus (19). Und der Inhalt all der Psalmen, Hymnen, Lieder, „Musik des Herzens"? Danksagung zu Gott dem Vater im Namen unseres Herrn Jesu Christi (20)! —

---

[1]) Vgl. die Erzählung des Jochanan ben Zakkai, Handbuch 4 zu Mt 22 1—14, welche auch b e i d e Gedankenreihen bietet.

[2]) Siehe Handbuch 4 zu Mt 22 14.

[3]) E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, S. 151: „Es ist bekannt, daß solch ein schweigendes Lied des Herzens in der Mystik aller Zeiten gepflegt worden ist. Dennoch ist hier nichts Mystisches gemeint . . ."

Der v. 21 ist schon Übergang zur nachfolgenden Haustafel; als ob gesagt sein sollte: den Harmonien zum Herrn entspreche die Harmonie unter euch. — Man wird nunmehr ein „Weiser" nicht durch Philosophie, sondern durch Christus, und die Reden und Gedanken dieser Weisen sind — Gebete und Lieder.

Daß in v. 19—20 (vielleicht schon v. 18!) der christliche Gottesdienst die Vorlage der Gedanken bildet, merkt man[1]. Wichtig ist hier die Nennung von Liedern zu Christus, aber man darf zweifeln, ob die Annahme von Bousset[2] und Lohmeyer[3] zu Recht besteht, daß die Urchristenheit das *carmen Christi* erst nach einer Zeit fand, in welcher ausschließlich das *carmen dei* „durch Christus" geherrscht hatte. Gerade in den „Geistbegabten" sprach doch der Geist das „Herr ist Christus" — ist das etwas anderes, als wenn man ein *carmen Christi* singt?

III. Die liturgische Einheit. Eine Einheit ist hier nicht zu finden. Man kann aber zur Not sagen: die Epistel gibt Belehrung, wie man in der „Zwischenzeit", bevor das „große Hochzeitsmahl" kommt, sich führen müsse.

21. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Jo 4 47—54. Man sollte nicht bestreiten, daß es sich hier um eine Variante zur Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum in den synoptischen Evangelien handelt. Die Unterschiede: hier ein Beamter (aber vielleicht ein Militärbeamter), dort ein Hauptmann — hier der Sohn, dort ein Knecht — hier die Fernheilung von Kana nach Kapernaum hinüber, dort die Fernheilung von Kapernaum aus — hier die Bitte um das Kommen Jesu in das Haus des Kranken und die Weigerung Jesu und statt des Kommens Jesu Fernheilung, dort der Wille Jesu, in das Haus zu kommen, aber die Bitte des Hauptmanns, nicht zu kommen, sondern aus der Ferne zu heilen — hier ein allmähliches Vordringen zum Glauben an Christus, dort ein auffälliger Fall von schon vorhandenem, großem Glauben. — Diese Unterschiede zeigen, daß es sich entweder um johanneische Bearbeitung des synoptischen Stoffes oder um eine andere Traditionslinie des Jo handelt. Die praktische Verkündigung höre endlich auf, zu meinen, sie könne nur bestehen, wenn der Königische und der Hauptmann zu Kapernaum zweierlei Größen sein dürfen. Im Gegenteil, gerade wenn es sich um ein und dieselbe Person und Sache handelt, gerade dann erfahren wir etwas Praktisches, nämlich die Art, wie Jo den Stoff oder seine Tradition im Gegensatz zu den Synoptikern sich dienstbar machte; wir erfahren etwas über die „Anwendung". So zeigt es sich: war es den Synoptikern darum zu tun, mit Jesus über einen Fall zu staunen, der zu denken gibt, nämlich daß außerhalb Israels solch mächtiger Christusglaube gefunden wurde —

---

[1]) Siehe E. Lohmeyer zu Kol 3 16 f., S. 151 Anm. 2: „Vielleicht spiegelt sich in der Folge der Sätze 3 16 die Ordnung eines synogagalen oder urchristlichen Gottesdienstes: zuerst das Wort heiliger Schrift bzw. des Gesetzes, hier *λόγος Χριστοῦ*, dann prophetisch-pneumatische Lehre (in der Synagoge die Haphthare), endlich das von Gemeindegliedern gesungene Hallelujah (*ᾄδοντες τῷ θεῷ*)."

[2]) Handbuch 12 zu Eph 5 18—20.

[3]) S. 151.

so war es dem Jo darum zu tun, den W e g zum Christusglauben bei seinem „Königischen“ aufzuzeigen. Das E n d e dieses Weges, das Resultat spricht v. 53 aus: „und er glaubte mit seinem ganzen Hause“; auch v. 54: „das ist nun das andere Zeichen“, verglichen mit 2 11: „und seine Jünger glaubten an ihn.“ Daß dieses Ziel, dieses Resultat am Anfang der Erzählung noch n i c h t vorhanden ist, das beweist v. 58, welcher sich gegen den Königischen und alle Wundersucher setzt. Das Technische des „Weges zum Glauben an Christus“ liegt nach Jo deutlich darin: zuerst sucht einer Jesus so auf, wie man einen Arzt aufsucht, — aber läßt man sich mit Jesus ein, so weiß man nicht, wie die Sache endet (47—49). Man wird von Jesus z. B. mit einem W o r t e abgespeist: soll man sich daran halten, soll man sagen: „ein Wort ist nichts?“ Aber Jesu Worte setzen ja die Wirklichkeit des Reiches Gottes voraus. Also wer auf das Reich Gottes wartet, tut gut, das W o r t Jesu ernst zu nehmen. Das tat der Königische. So hatte er aber zugleich „ja“ gesagt zu einer besonderen Verbindung Jesu mit dem schöpferischen Gotte (50). Darum wirkte nun auch die schöpferische Kraft Gottes (51. 52); sie wirkte nicht bloß die Gesundheit des Kranken, sondern erst recht den Christusglauben des Königischen und der Seinigen (53). Denn nun kann es nicht anders sein, als daß Jesus nicht bloß das Wort sprach v o n der schöpferischen Kraft Gottes, sondern daß sein W o r t s e l b s t schöpferische Kraft i s t. Damit ist aber das Ziel erreicht: der wirkliche Christusglaube. Es ist etwas Ähnliches hier wie in den „drei Stufen“ Girgensohns[1], oder besser gesagt: die drei Stufen Girgensohns werden dem in Jo 4 47—54 Angedeuteten erst voll gerecht. Am wichtigsten für die Verkündigung wird es sein, daß der Königische den Weg zu Christus schon eingeschlagen hatte, als er auch nur zum Arzte Jesus kam! Das hat seine Konsequenzen für die Beurteilung der Gemeindeglieder, die also n i c h t Ungläubige sind, wenn sie sich nur überhaupt noch für Jesus ernstlich interessieren. Denn der G l a u b e wird vom Heiligen Geiste gemacht, nicht von uns; aber er wird nachweisbar da vom Heiligen Geiste gemacht, wo man sich mit Jesus einläßt. Es kommt darum alles darauf an, die Welt für Jesus wieder zu i n t e r e s s i e r e n.

II. Epistel: Eph 6 10—17. Die *militia Christi*[2] im Kampfe mit dem Satan! Der *miles Christi* nimmt seine Kraft vom H e r r n (10). Er zieht G o t t e s Harnisch, die Waffenrüstung Gottes an, wie man denn überall von Waffenrüstungen der Götter liest (11). Denn der Christ kämpft hier den Kampf G o t t e s s e l b s t, der die Finsternis bekämpft und das Licht zum Siege führt; der Christ kämpft hier nicht wie sonst gegen M e n s c h e n, sondern nun „gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen das böse Geisterreich im Himmel“ (12). Da hilft wirklich nur die Waffenrüstung G o t t e s (13 a). Jetzt schon spinnt sich die Sache an und wird immer furchtbarer, aber die Furchtbarkeit steigt auf die Höhe am „bösen

[1]) K. Girgensohn, Das Zeugnis der Erfahrung von der Person Jesu Christi (Grundriß der Dogmatik, 1924, S. 124 ff.); dort ist reiche Literatur zu der Angelegenheit angegeben.

[2]) Siehe darüber Handbuch 12, Exkurs zu Eph 6 11; dazu über Luther: R. Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“, eine systematische Untersuchung, 1930, S. 10 ff., 22 ff., 24 f.

Tage", in der eschatologischen Situation, am „Ende" — da muß mittels der Kraft des Herrn und der Waffenrüstung Gottes das Feld behauptet werden, da gilt es (13). Aber eben darum: jetzt schon hinein in die göttliche Waffenrüstung! (Sie wird spezialisiert: der Panzer ist die Gerechtigkeit; die Schuhe sind die Bereitschaft zum Evangelium des Friedens; der Schild ist der Glaube; der Helm ist das schon gekommene Heil; aber die Angriffswaffe ist das Wort Gottes, genannt das „Schwert des Geistes").

Man darf die Größe dieser Gedankenführung nicht dadurch herabsetzen, daß man sagt: „ich glaube an keinen Teufel". Es wird hier ja keine Satanologie getrieben, sondern Theologie. Gott ist Sieger, aber es zeigen sich Widerstände, es zeigt sich ein „Noch nicht"; Christus ist Helfer und Erlöser, aber auch hier ein „Noch nicht"; der Heilige Geist ist Kämpfer, aber auch hier quält ein „Noch nicht". Und dieses „Noch nicht" bleibt namenlos, unfaßbar; was man darüber sagt, man greift daneben. Aber zu spüren ist dieses „Noch nicht" allenthalben, und man spürt es nicht wie einen müden Rest, sondern wie einen Ansturm furchtbarer Gewalten. Wie etwas, was wirklich Gott in Christo und im Heiligen Geiste zu schaffen macht! Nun also: Gott ist Macht. So nehme man auch den Widerstand als Macht. So rede und denke man nicht von Sünde, Tod, Welt, Fleisch, Gesetz und Teufel wie von Abfallprodukten, sondern wie von Fürsten und Kämpfern! Und man rede nicht nur so, man kämpfe auch so! Das ist der Inhalt der *militia Christi* [1]. Im Grunde haben wir an ihr die Formel für unsere Beteiligung am großen Kampfe Gottes gegen die Finsternis: weil wir „in Christo" sind, weil wir den Geist haben, weil wir Gottes Söhne sind, darum auf in den Kampf, Christianer, aber im Geiste, in der Waffenrüstung Gottes! Es ist eine Lösung der großen Frage: wenn Gott alles tut, was bleibt dann uns? Es bleibt uns, Gottes zu sein: und damit haben wir alles zu tun. Nicht als ob wir es durchführten, Gott führt es durch, aber wir sind Gottes, und darum Beteiligte.

III. Die liturgische Einheit. Der Kampf Jesu gegen die Krankheiten gilt dem NT immer als Kampf gegen Satan. So paßt in der Tat Epistel und Evangelium dieses Sonntags zusammen.

22. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 18 21—35. Aus der Wichtigkeit, welche das NT überall dem Verzeihen von Christ zu Christ beilegt, erkennt man den Ernst, mit welchem das NT Glaube und Brüderlichkeit oder Glaube und gegenseitige Liebe zusammendenkt. Es bleibt nicht beim „Einzelnen und seinem Gotte" stehen, auch nicht beim einzelnen „in Christo", es will zu derjenigen Gemeinschaft und Bruderschaft vordringen, welche schon dadurch von Gott her gegeben, gestiftet ist, daß viele, daß alle „in Christo" sind und durch Christus Gottes

---

[1]) Dabei ist vielleicht der Unterschied zwischen Luther und dem NT dieser: bei Luther kommt mehr der Kampf des einzelnen Menschen gegen seinen alten Adam und dessen Machthaber in Betracht, im NT wirklich zugleich der eschatologische „große Tag des Herrn", also das Ganze, dessen Vorposten nur die gegenwärtigen und persönlichen Kämpfe entfachen.

Kinder. Nun ist im Laufe der „christlichen“ Jahrhunderte der Gedanke der Brüderlichkeit, der Gemeinschaft immer mehr absorbiert worden von den tatsächlichen soziologischen Gebilden, angefangen vom „christlichen“ Kaisertum Neu-Roms und dem „Heiligen Römischen Reich“ bis zum modernen Staat: hier findet in fortschreitendem Maße die Brüderlichkeit und die Gemeinschaft ihre Stütze an dem Rechte, an den Gesetzen, die für alle gleich sind; aber das Verzeihen von Mann zu Mann ist da reine Privatsache, welche nicht einmal allzu stark empfohlen wird. Da nun die Christenheit sich in der Art dieser soziologischen Gebilde weiter entwickelte, kam auch in ihr das Verzeihen von Christ zu Christ stark in den Hintergrund; man kann sagen: heutzutage wird in Christenkreisen so wenig und so viel verziehen als außerhalb der Christenheit — und das Verzeihen wird auch innerhalb der Christenheit nicht sehr stark empfohlen. Ja die Kirche als Kirche verzeiht eigentlich n i c h t, sie sieht ihr Ideal in der Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche keine „Schwächen“ kennt, sondern Gesetzmäßigkeit und im Verfehlungsfalle strenge Buße verlangt. (Das ist um so schlimmer, als die Kirche zu dieser Art gelangt ist durch die Kraft eines andern christlichen Gedankens, nämlich durch den Gedanken der „Heiligkeit“). Eine n t l i c h e Kirche, eine ntliche Christenheit, ntliche Christen können unmöglich Christen sein wollen, wenn sie den Grundakkord „Verzeihen von Christ zu Christ“ in Unordnung gebracht haben; wenn ihre „Soziologie“ diesem Akkord widerspricht oder nicht nach Kräften gerecht zu werden sucht. Das Kirchenrecht und die kirchliche Strenge und die Sauberkeitsgefühle der Christen müssen ihre Grenze haben an dem unausweichlichen „Verzeihet einander“. Es sei denn, daß man das NT absetzt und dafür eine Art Vereinsstatut in Geltung bringt, welches den Statuten der soziologischen, weltlichen Gebilde gleich ist. Aber dadurch ist man dann von dem NT „abgefallen“, wie die rohere Sprache früherer Zeiten es unumwunden auszudrücken liebt.

So muß denn unsere Perikope als Grundgesetz der *Congregatio sanctorum* gelten. Und es ist ausgezeichnet, daß es gerade P e t r u s sein muß, welcher die Frage (21) stellt, und welchem Jesus (22) jene Antwort ohne Hörner und Zähne gibt, die kein Kirchenrecht und keine Ordnungsgesetze als Grenze des Verzeihenmüssens anerkennt. M t ist es dann, welcher zur näheren Erläuterung die von Jesus an anderem Orte erzählte Geschichte vom „Schalksknecht“ anfügt. Diese Geschichte paßt nun zu j e d e m der nicht wenigen Aussprüche Jesu, die auf das Verzeihen gehen. Sie paßt auch hier (aber noch besser hätte eine Geschichte gepaßt, welche das Verzeihen o h n e E n d e und o h n e G r e n z e geschildert hätte). Sie ist verständlich in sich selbst: v. 23—27 die große Liebestat G o t t e s — v. 28—30 die große Schandtat des begnadigten C h r i s t e n — v. 31—34 die Ausstoßung des C h r i s t e n aus der Begnadigtheit, nun gilt für ihn wieder von Gott her d a s G e s e t z — v. 35 der drohende Finger Jesu: „Hütet euch!“ Wer Gnade nimmt von Gott und gibt nicht Gnade seinem Bruder, der fällt ins Gnadenlose! — Es kann kein Zweifel bestehen, daß wir mit diesen Worten auf die heilige Wirklichkeit Christi selbst hindurchstießen, des großen Verzeihers, und es sei noch einmal mit allem Nachdruck gesagt: Alles Heil und alle Hoffnung haben wir von dem „*In Christo*“, aber

mit dem Nicht-Verzeihen tritt man *extra Christum* — einzelner wie Christenheit und Kirche.

II. Epistel: Ph 1 3—11. Der Gehorsam des Christen gegen Gottes Willen muß der Forderung der Stunde nachkommen und darf nicht dieses für zu kleinlich, jenes für zu massiv halten. Begibt sich der Gehorsam ohne Zimperlichkeit in die Forderung der Stunde hinein, so reicht auch ein kleines Geldgeschenk bis zu Gott hin. Das ist wenigstens Voraussetzung unserer Perikope. Die Philipper haben Paulus geldlich geholfen, nun webt er ihnen daraus ein „Evangelium". Er nennt ihre Fürsorge „Teilnahme am Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt" (5), sie selbst „Genossen meiner Gnade bei der Verteidigung und Bezeugung des Evangeliums in meiner Gefangenschaft" (7), und er fügt ihre Tat hinein in die „Frucht der Gerechtigkeit, wie Jesus Christus sie schenkt, Gott zu Lob und Ehre" (11). Nun paßt trotz des geringen Anlasses die Sache in die Form des Dank- und Hoffnung g e b e t e s; das Dankgebet kommt zu Wort in v. 3. 4. 5, das Hoffnungsgebet in v. 6. 9. 10. 11. Und der Dank heißt: ihr s e i d dem Evangelium treu; und die Hoffnung heißt: ihr werdet dem Evangelium treu b l e i b e n, und was Gott in euch begonnen hat, das wird er vollenden bis zur Ankunft Christi. Was aber im H e r z e n des Briefschreibers vor sich geht, das „Menschlich-Gemütliche", das enthüllt v. 8 — aber wie stark ist das „Menschlich-Gemütliche" in den Dienst Jesu Christi gestellt! „Denn Gott ist mein Zeuge, daß ich mit Christus-Jesus-Sehnsucht nach euch allen Verlangen trage" [1]. — So wird wirklich diese Einleitung des Philipperbriefes eine Enthüllung christlicher Sachlichkeit, christlichen Zugriffes im Kleinsten, christlichen Wissens, im Kleinsten das Größte und im Größten das Kleinste zu haben. Ein Geldgeschenk „in Christo"! Und ein Empfänger „in Christo"!

III. Die liturgische Einheit. Wenn man so will: im Evangelium die Forderung der c h r i s t l i c h e n Soziologie — in der Epistel die e r f ü l l t e Forderung.

23. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 22 15—22. Ein Versuch der Pharisäer, nun von Partei wegen J e s u s p o l i t i s c h in Verruf zu bringen — entweder bei den A n h ä n g e r n des Kaisers im Lande oder bei den G e g n e r n der römischen Herrschaft. Es ging um die K o p f s t e u e r, nicht um eine andere der mannigfachen Steuern; gerade die Kopfsteuer mußte offenbar mit einer r ö m i s c h e n Münze bezahlt werden [2]. Und so konnte man sehr hübsch etwas „Religion" in diese politische Frage einmischen: D a r f man „an und für sich?" (rein politisch gefragt). Und d a r f man, wenn es sich um eine s o l c h e Münze handelt („religiös" gefragt)? Jesus nahm das Gefährlichste auf, die „religiöse" Frage — und ließ eine solche Münze vorlegen. Und seine

---

[1]) Handbuch 11 zu Ph 1 8: „Deutlich ist die mystische Vereinigung des Apostels mit dem Herrn, das bedeutet, daß dieses Gefühl nicht auf der Ebene gewöhnlicher menschlicher Affekte liegt, sondern ewigkeitsgebunden ist und sich darum im Gebete äußert" (Dibelius).

[2]) Siehe Handbuch 3 zu Mc 12 13. 15. 16. 17.

Lösung der Frage ist dadurch eindrucksvoll auch heute noch, daß er sowohl das „religiöse" als das politische Moment der Angelegenheit ignorierte und gewissermaßen nur als „Numismatiker" wie zu Adepten der numismatischen Wissenschaft spricht: „Wenn auf dieser Münze nun einmal das Bild des Kaisers ist, und man nun ausgerechnet in Palästina darnach fragt: wohin mit der Münze? — so darf man doch annehmen, daß diese Münze dem Kaiser gehört; also gebt dem Kaiser aus eurem Besitze doch dasjenige ab[1], was ihm gehört!" Und Jesus fügt bei: „Vielleicht darf man euch aber bei dieser Gelegenheit an etwas viel Wichtigeres erinnern, nämlich daran, daß ihr auch Gotte das abgebt, was ihr von Gott habt — nämlich alles."

Diese Perikope ist viel mißbraucht worden. Man übersah allzuoft, daß Jesus die Frage seiner Gegner auf ein anderes Gebiet hinüberschiebt und damit sowohl der politischen als der „religiösen" Fragestellung seiner Gegner ausweicht; Jesus antwortet auf beides nicht, er tut beides ab, das Politische wie das „Religiöse" dieser Frage. Sein Eigenes verkündet Jesus erst mit dem Zusatze, „Gott, was Gottes ist". Achtet man auf diese grundlegende Tatsache nicht, so kann man mißbräuchlicherweise freilich auf die Idee kommen, Jesus habe in dem Satze „Dem Kaiser, was des Kaisers ist", etwas ausgesprochen, was zu seinem Evangelium, zu seiner Verkündigung vom Reiche Gottes gehöre. Es steht aber so: man kann nicht predigen über den Inhalt von „Dem Kaiser, was des Kaisers ist" — aber man kann predigen über das „Gott, was Gottes ist". Damit ist natürlich nicht gesagt, daß das Politische von Gott freigelassen ist, sondern nur dies: ein direktes Reden von Politik gehört nicht in die Verkündigung Jesu, direkt redet man nur von Gott und dem, was Gottes ist.

II. Epistel: Ph 3 17—21. Zwei Tatsachen richtet Paulus vor den Philippern wie zwei Standbilder und Denkmäler auf: 1. sich selbst, als einen Christen, als einen Apostel, als einen, dem viele gefolgt sind und machen es ebenso wie er; 2. die Metropolis „Reich Gottes", „himmlisches Vaterland", deren „Kolonie" auf Erden, deren „Filiale" die Christen sind[2]. Aus beiden Tatsachen folgert er für die Christen den christlichen Wandel. Wie man als Christ wandelt, das seht ihr an mir und den andern Christen in meiner Gefolgschaft; und ihr könnt es euch selbst denken, wenn ihr an unser eigentliches Vaterland denkt. Dabei liegt nicht ein Schatten von Selbstruhm auf des Paulus Mahnung, ihm nachzufolgen, sondern Tränen liegen darauf! Es gibt Christen, die sind „Feinde des Kreuzes Christi", also nicht etwa theoretisch, sondern in ihrem Wandel — die Träne rinnt, die Träne eines Apostels, eines Christen. Und darum die heiße Mahnung: folgt mir nach, nicht diesen. Und darum die Erinnerung an die Metropolis, an die „Stadt im Himmel". (Luthers Übersetzung „Unser Wandel aber ist im Himmel" vermengt hier das Vorbild mit der Nachfolge.) Freilich mit dem Zusatz: noch sind wir fern von der Heimat, aber Christus ist gekommen, und Christus erwarten

---

[1]) Handbuch 4 bei Mt 22 21: „entrichtet"; vgl. Handbuch 3 bei Mc 12 17 zu ἀπόδοτε.
[2]) Wichtige Bemerkungen zu πολίτευμα Handbuch 11 zu Ph 3 20.

wir von neuem, er wird uns retten, wie er uns gerettet hat; er wird uns verklären. So ballt sich die ganze Perikope in den Sinn zusammen: wie soll das Ethos der Leute sein, welche Christus gerettet hat, welche Christus noch in volle Verklärung hineinretten wird — welche ihre wirkliche Heimat im Reiche Gottes haben und bekommen werden? Antwort: diese Leute sollen nicht leben gemäß der gegenwärtigen Niedrigkeit des Leibes, sondern gemäß der zukünftigen Herrlichkeit.

III. Die liturgische Einheit. Hier dürfte doch die Zusammenstellung beider Perikopen von der Beobachtung aus gemacht worden sein, daß im Evangelium „Reich Gottes" gepredigt werden will und nicht kaiserliche Majestät, in der Epistel aber das wahre Vaterland der Christen mächtig zur Darstellung kommt.

24. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 9 18—26. Früher hätte man sich die Finger wund geschrieben über die Frage: Hat Jesus wirklich Tote erweckt? Und man hätte mit Nachdruck darauf hingewiesen: es scheint doch bloß Übertreibung, übertreibende Redeweise, Übersteigerung von Heilungen zu sein, wenn von Totenerweckungen berichtet wird; denn Mc und Lc sagen bei der Sache mit „Jairi Töchterlein" (zunächst), das Mädchen sei erst im Sterben gelegen, während Mt von vornherein einen Todesfall statuiert. Heute geht man nicht mehr von der Frage aus: Hat Jesus Tote erweckt? Hat er Jairi Töchterlein erweckt oder bloß geheilt? Sondern heute liest man diese Geschichte von Jairi Töchterlein in ihren verschiedenen Fassungen mit dem Gewinn: Mt traute also dem Synagogenvorsteher den Glauben zu, daß Jesus Tote erwecken könne! Lc und Mc hingegen trauen dem Synagogenvorsteher bloß den Glauben zu, daß Jesus Kranke (allerdings auch Totkranke) heilen könne! (Daß Mt sowohl als Mc und Lc Jesus die Kraft, Tote zu erwecken, zutrauen, das ist etwas anderes!) Und nun fragt man: wie kommt das NT dazu, solchen Glauben schon zu Lebzeiten Jesu zu statuieren? Die Antwort muß heißen: das NT kommt zu dieser ungeheuren Annahme, weil zur Zeit der Urchristenheit jeder diesen Glauben hatte. Jeder glaubte, daß Jesus auch der Sieger über den Tod sei. Was geschehen war in der Auferstehung Christi, das war geschehen für alle, ein Anfang, eine Erstlingsgabe, ein Angeld auf das Ganze. Die andere Frage, ob Jesus tatsächlich des Jairus Töchterlein (vgl. die Geschichte vom Jüngling von Nain am 16. Sonntag nach Trinitatis) von den Toten erweckt hat, war damit für das NT, für die Urchristenheit, gelöst. Für uns ist sie damit noch nicht gelöst, aber es fehlt uns nun jede Möglichkeit, über das Urteil der Urchristenheit hinaus vorzudringen. Und wenn wir wirklich über die Urchristenheit hinausdringen könnten, etwa durch die Auffindung entsprechender Dokumente aus den Tagen von Jairi Töchterlein — und wenn es sich erwiese, daß Jesus in der Tat nur eine Schwerkranke geheilt habe: wäre dann damit die neue, in Christus gekommene Weltordnung, die allerdings noch mit dem Kreuze zugedeckt ist, abgetan? Nein, dennoch wäre er der Auferstandene, und dennoch

wäre die Welt Christi des Erlösers voll von dem ewigen Leben. Es erweist sich in diesen Totenerweckungsgeschichten immer von neuem, welch ein Ungeheures damit geglaubt wurde, daß man an den auferstandenen Christus glaubte. Von hier aus ordnet sich alles neu; in einem neuen Lichte lagen auch die Wundertaten Jesu. Ob man nicht doch überlegen sollte: konnte man vielleicht jetzt erst die Taten Jesu in ihrem tiefsten Gehalte verstehen?

Die eingeschobene (20—22) Erzählung von der Heilung der Blutflüssigen hängt innerlich nicht mit der Geschichte von Jairi Töchterlein zusammen. Man macht am besten keinen Gebrauch von diesem Einschub. Nicht weil die Sache keinen Glauben verdiente, sondern weil gerade diese Erzählung Gefahren mit sich bringt. Es ist auch hier ein Großes: ein armes, schüchternes Weib glaubt von ganzem Herzen an die Prophetenschaft, Heilungskraft Jesu, und siehe, ihr Glaube hilft. Aber die Art, wie sie diesen Glauben praktizierte, ist christlich anstößig; sie erhofft von der Berührung des Kleides Jesu Heilung. Das ist ein gefährlicher Weg. Freilich, Mt berichtet es beifällig und Mc und Lc auch. Den Evangelisten, und ohne Zweifel auch Jesus selbst, erschien offenbar ein massiver Glaube immerhin in erster Linie als Glaube und nicht als Massivität; ein philosophisch gereinigter Glaube lag sicherlich nicht in ihrem Blickpunkte; also: wer Jesu Kleid berührte im Glauben, der hatte einfach Glauben zum Berge-Versetzen; wer aber zuerst alle Wenn und Aber bedachte und gelöst haben wollte, der vergaß schließlich, daß es wichtiger sei, überhaupt erst zu Jesus zu gehen. Die Hauptsache blieb und bleibt der Weg zu Jesus, der Gang zu Jesus — auch wenn er über das Primitive führt, es ist doch ein wirklicher Weg, und er wird doch wirklich begangen. Aber daß er über Primitives führt, kann auch manchen Wanderer irre führen! Wie viele meinten angesichts unserer Geschichte, es müsse gerade so gemacht werden, der Glaube müsse gerade über Primitives führen. Darum ist es notwendig, vor unsere Geschichte ein Warnungszeichen für die Praxis zu setzen. Es ist ja eine große Frage: „Das Primitive und das reformatorische Christentum.“ Daß diese Frage nicht endgültig so gelöst werden kann, wie die Aufklärungszeit sie löste, das dürfte klar sein. Und ebenso klar dürfte sein, daß die Reformatoren hier ernstlich noch einmal zu befragen sind. Aber dabei darf nicht aus dem Auge schwinden, daß die Aufklärungszeit in dieser Sache entschiedene und nie verlierbare Verdienste hat, und daß die Reformatoren manches Unheil späterer Zeit mitverschuldet haben dadurch, daß sie diese Frage ungelöst ließen.

II. Epistel: Col 1 9—14. Ein Proömium mit dem Hinweis auf das ständige Gebet des Paulus, und so selbst ein Gebet. Wiederum enthüllt uns dieses Proömium-Gebet sowohl die „Ziele“, welche der „Kirchenfürst“ Paulus mit seinen Gemeinden verfolgte, als auch die „kirchliche Statistik“, wie ein Apostel sie aufstellte. Das „Ziel“ also, welches Paulus mit seinen Gemeinden erreichen will, ist dieses: immer tiefere Erkenntnis des Willens Gottes (9. 11), immer würdigeren Wandel vor dem Herrn (10), immer größere „Geduld in Freuden“ (11). Und die „kirchliche Statistik“ des Apostels lautet: ihr seid Pneumatiker (9. 11); ihr seid Berufene des Vaters, berufen zum Erbteil der Christen im Licht (12); ihr seid gerettet aus der Tyrannei

der Finsternis und versetzt in das Reich Christi (13); ihr habt die Erlösung durch das Blut Christi, die Vergebung der Sünden (14). Es gibt nur eines, was Christen macht: Gott in Christus!

III. Die liturgische Einheit. Eine liturgische Einheit ist hier nicht zu erkennen. Doch paßt natürlich epistolische und evangelische Perikope zusammen, besonders wenn man Col 1 13 als Überschrift über das Evangelium des Sonntags setzt.

25. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 24 15—28. Ein Stück aus der „synoptischen Apokalypse". Und zwar dasjenige Stück, welches in die wirklich „vorletzten" Dinge einführt. Die „vorletzten" Dinge beginnen v. 15 mit dem „Greuel der Verwüstung", dem „Schikkuz" von Dan 12 11, den „Schikkuzim" von Dan 9 27 [1]. Die „vorletzten" Dinge bringen dann sofort die große Trübsal (21), welche wiederum Dan 12 1 vorausgesagt hat [2]. Es schließt sich an: das Auftreten falscher Christusse und falscher Propheten (23. 24), vor welchen immerhin schon Dt 13 2—4 gewarnt ist. Aber die „Ankunft des Menschensohnes" gehört nicht hieher, sondern der v. 27 will nur das Verbot von v. 26 unterstreichen. In diese drei „vorletzten" Dinge (Schikkuz, Trübsal, falsche Christusse) sind nämlich von der synoptischen Apokalypse Mahnungen eingebaut. Beim „Schikkuz" heißt es: jetzt fliehet! Fliehet ohne jede Verzögerung! Wehe denen, die nicht fliehen können! Betet jetzt schon, daß diese Flucht nicht im Winter oder an einem Sabbat sein muß (16—20)! Bei der großen Trübsal: nicht zu früh verzweifeln, nicht meinen, es dauere das nun seine dreieinhalb (danielischen) Jahre, sondern: Gott hat diese dreieinhalb Jahre verkürzt! (Neue Prophezeiung! 22). Bei den falschen Christussen: ihr seid vor ihnen gewarnt, fallet nicht auf sie herein (23. 25); bedenket immer, daß die Ankunft des wirklichen Christus wie der Blitz sein wird, der plötzlich aufleuchtet, und nicht so, daß man erst einander sagt: „In der Wüste!" „In der Kammer!" Es gibt keine „Anzeichen" [3] (26. 27). Dennoch merkt jeder die Ankunft des wirklichen Christus, so wie jeder Geier dorthin fliegt, wo ein Aas liegt (28) [3].

Die ganze Perikope scheint aber der jüdischen Apokalypse wörtlich entnommen, und nur da und dort [4] christlich überarbeitet zu sein. Und ein einziger Blick auf das Ganze genügt, um zu sagen: das könnte wirklich auch der Jude von dem danielischen Menschensohn aussagen. Indem aber Jesus zweifellos den Titel „Menschensohn", d. h. „Mensch" im himmlischen Sinne, „Mensch vom Himmel" [5] auf sich anwandte, gab er den Seinigen das Recht, ja die Pflicht, wenn sie schon das AT als ihre Bibel ansahen, alles darin auf Jesus Christus zu deuten, was vom „Menschensohn" voraus-

[1]) Darüber Handbuch 3 zu Mc 13 14—23; Dan 9 27: „Und bei den Flügeln werden stehen Greuel der Verwüstung." 12 11: „Und ein Greuel der Verwüstung aufgerichtet wird."

[2]) „Denn es wird eine solch trübselige Zeit sein, wie sie nicht gewesen ist, seitdem Leute gewesen sind bis auf diese Zeit."

[3]) Siehe Handbuch 4 zu Mt 24 28.

[4]) Darüber siehe Handbuch 3 zu Mc 13 14 ff. und Handbuch 4 zu Mt c. 24 bis c. 25 und zu Mt 24 26 ff.

[5]) Vgl. H. Greßmann, Der Messias, S. 343—89.

gesagt war. Für die heutige Verkündigung heißt das nicht, man müsse deshalb, weil die jüdische Herkunft dieser Perikope erkannt ist, nun davon absehen, sondern es bedeutet nur, daß man direkt nur von Christus reden darf, wie wir ihn abgesehen vom AT kennen, und erst indirekt, mit großer Vorsicht, die Erwartungen des AT in ihm realisiert finden darf. Christus ist nicht so wie das AT ihn vorausverkündete, sondern Christus ist so, wie er als Einziger, er selbst, wirklich war; zuerst kommt die Gestalt Christi Jesu, und aus dieser Gestalt erst darf die Erfüllung des AT und seiner Verheißungen gedeutet werden; und nicht umgekehrt. Da aber die „Parusie des Menschensohnes" noch nicht stattgefunden hat, so wissen wir nicht, wie im wirklichen Christus sich die Prophezeiungen des AT erfüllen werden. Jetzt die Zukunft Jesu Christi direkt auf die Voraussagen des AT festlegen, das hieße ein Jude sein und kein unbedingter Anhänger der Taten Gottes in Christo, der geschehenen und der noch kommenden. Aber gerade weil das AT die Bibel auch der Urchristenheit war, freilich nun auf Jesus Christus gedeutet, mußte dann, wenn Jesus nicht eine ganze Apokalypse geredet hatte, die Sache mit dem Menschensohn in das NT kommen, sobald Jesus sich den Menschensohn genannt hatte! Alles in allem: es gibt keine Vorzeichen für die Ankunft des Menschensohnes, auch nicht die danielischen[1]; aber das ist sicher, daß Jesus Christus die Menschensohnsache auf sich genommen hat, und daß wir darum von ihm alles reden dürfen, was je vom Menschensohn gesagt wurde: die Erfüllung freilich wird erst zeigen, wie dies alles hätte verstanden werden müssen. Und darum können wir nur indirekt, nur wie im Schatten, nur andeutend von dem allem reden. Und darum wird auch die heutige Perikope ihren wirklichen Inhalt nur so hergeben, daß sie zur Verkündigung wird: „Vorbei ist das Reden vom Menschensohne im AT (und seinen Parallelen), das Wort hat nun der Erfüller Jesus Christus. Auf ihn warten, ihn hören, ihm bereit sein, das allein heißt jetzt: die Menschensohnreden ernst nehmen."

II. Epistel: I Th 4 13—18. Man soll das nicht verdunkeln: die Urchristenheit rechnete nicht mit dem Tode von Christen, sondern einfach mit dem Lebendigbleiben aller Christen bis zur glorreichen Wiederkunft des Herrn. „Wir, wir Lebenden, und die Herrlichkeit des Herrn", das war die Eschatologie des Urchristentums. Nun aber starben im Laufe der Zeiten ebenso Christen dahin, wie andere Leute. Trotzdem redete man leidenschaftlich weiter: „Wir, wir werden bald den Herrn sehen dürfen." Was war aber nun mit den inzwischen verstorbenen Christen? Waren sie alle nur zur Strafe für Abendmahlsunwürdigkeit gestorben, wie es I Cor 11 30 steht[2]? Das anzunehmen wäre absurd gewesen. Und so wurde der Zwang der Ereignisse, hier der Zwang des Todes von Christen, „dogmenbildend". Das heißt gewiß nicht, daß man nun mit der Phantasie ein Dogma „vom Tode der Christen" schuf; gegen den Tod hilft auch die Phantasie nichts. Und Christen waren wahrhaftig nicht gewohnt, der Phantasie das Ohr zu leihen, sondern sie liehen das Ohr der Stimme

---

[1]) Im Gegensatz zu 24 3 und 29 ist das gerade der Sinn von v. 23—27; Handbuch 4 zu Mt 24 26—27.

[2]) Handbuch 11 zu I Th 4 13.

Gottes in Christo. Sondern das „Dogma" entstand wiederum als „Anwendung" des in Christo gekommenen und noch zu erwartenden Heils auf die an die Oberfläche drängenden Fälle. Das Sichere, was christlicherweise hier gegeben war, ist ein Zweifaches: 1. Jesus ist auch gestorben, und Jesus ist von den Toten auferstanden (14); 2. die inzwischen verstorbenen Christen sind auch im Tode *σὺν Χριστῷ* gewesen und geblieben, sie sind *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* gestorben(14)[1]. Die „Anwendung", das „Dogma" *περὶ τῶν κοιμωμένων* heißt demnach: unsere verstorbenen Mitchristen gehen ebenso in die Herrlichkeit der Kinder Gottes ein wie wir, ja mit uns, „Gott wird sie wiederbringen mit Jesus" (14). Dieses so gewonnene „Dogma *περὶ τῶν κοιμωμένων*" kann Paulus stützen und etwas ausbauen mit einem echten Herrenwort; schade, daß nun für uns keinerlei Klarheit zu gewinnen ist, welches dieses Herrenwort sei, ob es in v. 15 oder in v. 16 zu suchen ist. M. Dibelius[2] sucht es in v. 16. Man kann aber, entsprechend I Cor 15 51, auch an v. 15 mit demselben Rechte denken; allerdings steht I Cor 15 52 dann auch unser v. 16 hart daneben. Sei dem, wie ihm wolle, Paulus sagt den Trauernden in Thessalonike: Unsere verstorbenen Mitchristen werden nicht nur nichts versäumen, sondern sie werden uns, den Lebenden, auch in nichts nachstehen (15—17), nicht bloß am Endpunkte (wir werden alle *σὺν Χριστῷ* sein), sondern auch im Ereignis selbst (wir werden den Verstorbenen nicht zuvorkommen).

Von der „Unsterblichkeit der Seele", die er hier hätte immerhin streifen können, sagt Paulus gar nichts. Aber er redet auch nichts davon, was er selbst in Ph 1 26 sichtbar annimmt, nämlich daß der verstorbene Christ auch schon vor der Parusie Christi, gleich nach dem Tode *σὺν Χριστῷ* sein wird[3]. Hatte er diese Ansicht zur Zeit von I Th sich noch nicht gebildet? Und ist sie dann auch eine Anwendung? Sie wird dadurch nicht unkräftig, denn wenn in Christus das Heil gekommen ist, dann muß es dies Heil ertragen können, auf alle Not „angewendet" zu werden. Oder stammt die Diskrepanz einfach daher, daß man zunächst allzuwenig der Frage nach den verstorbenen Christen nachhing und alle Kraft auf Gedanken an die Parusie verwandte? Und als man dann gezwungen war, ein „Dogma *περὶ τῶν κοιμωμένων*" zu schaffen, wie weit ließ man sich von Mysteriengedanken oder mystischen Gedanken beeinflussen? Das sind wichtige Fragen. Um so wichtiger heute, wo längst die nahe Erwartung der Parusie ihre Kraft verzehrt hat, und aller Augen auf das Schicksal der verstorbenen Christen (und Heiden) und auf das eigene Todeslos hinblicken. Soviel aber dürfte unsere Perikope rein formal sicher ergeben: Paulus phantasierte nicht, beruhigte sich auch nicht mit philosophischen Gedanken und nicht mit Mysterienweisheit, nicht mit mystischen Gedanken, sondern er gründete seine Antwort auf den Tod und die Auferstehung Christi, auf das „Für euch" jenes Todes, auf ein echtes Herrenwort und auf die christliche Grundtatsache „In Christo". Wenn er dann, nach erfolgter Aufstellung Christi, auch andere Gedanken einwirken läßt, so kann das nichts anderes bedeuten als die Erfüllung aller Sehnsucht in Christus. Die Religionsgeschichte ist ihm eine Frage, auf welche das Heil in Christo die völlige

[1]) Handbuch 11 zu I Th 4 14.   [2]) Handbuch 11 zu I Th 4 15.
[3]) Siehe den Exkurs zu Ph 1 23 Handbuch 11 nach Ph 1 26.

Antwort gibt. Erklärlich, daß dann in der Antwort die Frage zu merken sein wird.

Ist aber nun das „Dogma *περὶ τῶν κοιμωμένων*“ ganz auf das Heil in Christo gestellt, so kann man es unserer neuesten Theologie nicht verargen, wenn sie über die „Unsterblichkeit der Seele“ nichts mehr zu sagen haben will; wenn sie alles auf die „Auferweckung der Toten“, auf das Wunder Gottes stellt, auf die Neuschöpfung. Dennoch sollte sie nicht in Abrede stellen, daß auch platonische Gedanken, wie alle Gedanken der vom Tode erschreckten Menschheit über dieses Thema, ernstester Beachtung wert sind. Damit, daß christlich alles auf das Heil in Christo gestellt wird, ist ja nicht geurteilt, daß die menschliche Weisheit nicht auch Wege in das Dunkel des Todes und in das Leben nach dem Tode finden kann. Aber soviel ist und bleibt gewiß: mag die Wissenschaft über die Unsterblichkeit der Seele urteilen, wie sie will, bejahend, verneinend; mag die große Öffentlichkeit dem „Fortleben nach dem Tode“ skeptisch oder beifällig gegenüberstehen; das Christentum steht und fällt nicht mit der „Unsterblichkeit der Seele“, nicht mit dem „Fortleben nach dem Tode“, sondern mit Christus, der starb und auferstand und lebt in Ewigkeit, „für euch zur Vergebung der Sünden“. Das zu verkündigen ist heute mehr als je notwendig; denn inzwischen hat sich die Ansicht fest eingenistet, Christentum sei eine Abart der weltlichen Weisheit, und nicht einmal die beste.

III. Die liturgische Einheit. An diesen letzten Sonntagen des Kirchenjahres redet sowohl Evangelium als Epistel von den Dingen der Eschatologie. Hier stimmt wieder alles gut zusammen, epistolische und evangelische Lesung. Kein Wunder, da ja die Lektionen des 25.—27. Sonntags nach Trinitatis erst von der Reformationskirche aufgestellt wurden.

26. SONNTAG NACH TRINITATIS

I. Evangelium: Mt 25 31—46. Der Inhalt dieser Perikope „Vom jüngsten Gericht“ stimmt nicht mit dem zusammen, was wir als die Ethik des NT im ganzen ansehen müssen. Er würde aber zum übrigen stimmen, wenn „die Rettung aller, die in Christo sind“, den festen Punkt hergäbe, von welchem Punkte aus erst die Linien gezogen werden müßten, nämlich die Belohnung oder Bestrafung für die „in Christo“ geschehenen Werke. Hier aber, in der Perikope „Vom jüngsten Gericht“ hängt die Rettung oder der Untergang ab von den Werken! Also die Rettung und der Untergang derer, die „in Christo“ sind [1]. Das „In Christo“ reicht nicht aus; die Werke geben erst den Ausschlag! Es ist eine eminent katholische Perikope; sie erscheint wie ein Paradigma zum katholischen Satz von der *fides caritate formata* oder *fides viva*: „Der Glaube, zu welchem nicht hinzutritt die Hoffnung und die Liebe, verbindet den Menschen weder vollkommen mit Christus noch macht er ihn zum lebendigen Gliede seines Leibes“ [2]. Es ist nicht an dem, daß Luther

---

[1]) Daß es sich in der Perikope um lauter Christen handelt und nicht um die Nichtchristen, darüber siehe Handbuch 4 zu Mt 25 31—46 und zu Mt 25 40.

[2]) Conc. Trid. Sess. VI. cap. VII. (ed. Smets p. 26): nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.

mit den Werken nichts hätte anfangen können — er verlangt sie bekanntlich genau so heftig wie der Katholizismus [1]; sondern daran liegt alles, daß nach Luther, und nach dem NT sonst, die vollkommene Verbindung des Menschen mit Christus, das Gliedwerden „in Christo" ganz aus Gnaden geschieht, während im Katholizismus und hier in unserer Perikope dieses Gliedgewordensein, dieses Verbundensein mit Christus erst vollkommen wird durch die Werke! *Lex nova* — oder *evangelium*? Daß in unserer Perikope speziell die Werke der Nächstenliebe als die *articuli stantis et cadentis salutis* erscheinen, ist gewiß aller Sympathie wert — und sieht Jesus wirklich gleich. Es handelt sich hier sicherlich nicht um ein dem Judentum entnommenes Stück, sondern um ein echt christliches, ja ohne Umschweife um ein Wort Jesu (vgl. Mt 7 21 10 42 18 5). Die große Frage ist aber die: könnte die Urchristenheit, zu der auch ein Mt gehörte, die durch Christus geschehene Rettung so mächtig preisen, wenn schließlich nicht diese Rettung, sondern die Werke der Geretteten Heil oder Unheil für immer bringen sollten? Und so kommt man ernstlich auf den Gedanken: diese Perikope gehört nicht in die Eschatologie hinein, sondern in die Reihe der ernsten Worte Jesu, daß von den Geretteten der Wandel in der Rettung und nicht der in der Finsternis erwartet wird! Das Drohen mit dem Gericht in diesen Worten bedeutet die unabänderliche Verbundenheit von Glauben und Werken, wie Luther sie ja in der Tat lehrte; aber es war ein Drohen, nicht eine eschatologische These. Jesus wollte die Unmöglichkeit der Jüngerschaft, und wäre sie noch so eng und freundlich, bei einem „Wandel in der Finsternis" aussprechen. Jünger sein, paulinisch ausgedrückt: „in Christo" sein, heißt die Werke des Lichtes tun, sonst besteht die Jüngerschaft nicht. Aber das ist eine Drohung, das heißt: ihr werdet doch nicht auf einen solchen Gedanken verfallen! So gehört unsere Perikope in die Reihe der Worte Mt 7 21 10 42 18 5 [2]. Und es bleibt dabei: Das Grundlegende ist die völlige Jüngerschaft durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, *sola fide*, aber diese völlige Jüngerschaft ist so triebkräftig an Werken, daß, wo die Werke, besonders die der Nächstenliebe, fehlen, die Jüngerschaft zerbrochen sein muß. Luther hat unsere Perikope doch richtig ausgelegt, wenn er in der Kirchenpostille (Crucigers) am 26. Sonntag nach Trinitatis predigt: „Und wie die meisten euangelia fast allein den Glauben lehren und treiben, also lautet dieses euangelium von eitel werken, die Christus am jüngsten Tage anziehen wird, damit man sehe, daß er derselben will auch nicht vergessen, sondern getrieben und getan haben von denen, die da wollen Christen sein und in seinem Reich erfunden werden. Und treibet solche Ermahnung selbst allhier auf das Allerstärkste, wie sie immer kann getrieben werden, beide mit der tröstlichen Verheißung der herrlichen, ewigen Belohnung,

[1]) Darin sieht z. B. J. Mausbach, Katholische Moraltheologie, II. Band, 1921, S. 100, nicht scharf genug, wenn er sagt: „Er (nämlich Luther) erkannte weder eine Pflicht noch ein Verdienst der Werke an; er gab höchstens an manchen Stellen zu, daß die Werke dem Glauben als selbstverständliche Wirkung folgen." Hier sind die kräftigen Imperative Luthers nicht zu ihrem Rechte gekommen; und nicht die Hauptfrage, welche doch immer diese bleibt: Hält das „In Christo" so stand, daß es rettet — oder ist es nur ein Anfang, so daß schließlich doch alles wieder an uns Menschen liegt?

[2]) Siehe Handbuch 4 zu Mt 25 31—46.

und schrecklichem Dräuen des ewigen Zornes und Pein derer, die solche Ermahnung verachtet haben. Daß, wen dieses nicht beweget und reißet, den wird gewißlich nichts bewegen.“ Auf diese Weise wird die Perikope erst zum rechten sozialen Evangelium, nämlich wirklich zum christlichen Sozial-Evangelium mit dem Sinne: Jünger sein heißt an dem geringsten der Brüder das tun, was man Christo täte, wäre er hier; es gibt keine ruhende Jüngerschaft, sondern nur eine tätige; die Tätigkeit des Jüngers richtet sich auf die Verbundenheit mit Christus in Wort, Glaube, Gebet und auf die Verbundenheit Christi mit den Brüdern in der Nächstenliebe. Oder wie Paul Althaus es ausdrückt: die Werke des Christen sind das Bekenntnis zu Christo, das Bekenntnis zur Erlösung, zum Gerettetsein. Was es dann mit dem letzten Schicksal der Christen auf sich hat (34. 41. 46), das ist hier nicht prophezeit, sondern es will gesagt sein: Christen sollen Christen sein und innerhalb der Rettung bleiben — denn außerhalb der Rettung ist natürlich die Verlorenheit. Diesen Ton findet man reichlich auch bei Paulus. Es gibt Verlorenheit; aber für die Christen soll sie nicht aktuell werden, und sie wird auch nicht aktuell werden, wenn sie nur — Christen sind.

II. Epistel: II Th 1 3—10. Dieses Proömium-Gebet läßt uns nicht bloß einen Blick in die thessalonische Gemeinde, sondern auch in die eschatologische Hoffnung des Paulus tun. Bloß darf bei der Eschatologie dieser Perikope nicht vergessen werden, daß deutlich jüdisches Material verarbeitet ist[1]; aber es ist verarbeitet, es herrscht nicht. Also 1. Die thessalonische Gemeinde: Glaube und gegenseitige Liebe sind kräftig im Schwange und nehmen immer noch zu (3); das Ausharren in den Verfolgungen, ein Ausharren in Geduld und Glauben, ist großartig (4); das kommt alles davon, daß einst das Wort des Paulus in Thessalonike Glauben fand (10 Schaltsatz: „denn Glauben fand unsere Botschaft an euch“, d. h. „ihr seid wirklich Gläubige“; im Gegensatz zu Luthers Übersetzung, welche Zeugnis und Glauben auf jenen „Tag“ bezieht). 2. Die eschatologische Hoffnung des Paulus: die Leiden der Christen sind Leiden für das kommende Gottesreich, also Sicherheit dafür, daß die Christen wirklich des Reiches teilhaftig sein werden (5. 7); die den Christen Leiden und Verfolgung zufügen, denen wird mit Drangsal heimgezahlt werden (6), nämlich mit dem ewigen Verderben (9); entscheiden wird sich alles an jenem „Tage“ (10), an welchem der Herr vom Himmel kommt, umgeben von den Engeln in loderndem Feuer, um verherrlicht zu werden inmitten derer, die an ihn geglaubt und ihm gehorcht haben, inmitten seiner Heiligen (7. 8. 10); zwangsläufig wird diese Verherrlichung das ewige Verderben derer sein, welche Gott nicht kennen und nicht gehorchen der Botschaft von dem Herrn Jesu (8. 9).

Paulus kennt also auch Belohnung der Einen, ewiges Verderben der Anderen; aber die Einen, die belohnt werden, sind für ihn ohne weiteres die Christen; die Anderen, die das ewige Verderben erfaßt, sind die Nichtchristen, so weit sie gegen die Christen und Christus anliefen. Hier ist also die Rettung durch Christus wirklich der feste Punkt; Christ sein heißt gerettet sein. Christ sein heißt aber

---

[1]) Handbuch 11 Exkurs zu II Th 1 6—10 und zu II Th 1 7. 8.

selbstverständlich: Glaube, Liebe, Geduld haben und darin immer zunehmen. Auch darf man nicht übersehen: nur deshalb spricht Paulus vom ewigen Verderben der Feinde der Christen, um das Heil der Christen durch das Leiden hindurch festzumachen. Auch Paulus will nicht die Hölle lehren, sondern Christum und das Heil „in Christo“ durch Kreuz und Leiden hindurch.

III. Die liturgische Einheit. Es erweist sich also, daß die evangelische Perikope dieses Sonntages lauter Töne anschlägt, die auch Paulus kennt; aber die evangelische Perikope träte in Gegensatz zu Paulus, wenn sie losgelöst von dem ganzen NT verstanden würde. So dürfte unsere Auslegung richtige Wege gehen, wenn sie die evangelische Perikope nicht für sich bestehen läßt, sondern sie einbaut in das NTliche überhaupt. Und so dürfte es gerade der Mangel der katholischen Auslegung sein, daß diese zum Leitmotiv nimmt, was die Perikope Mt 25 31—46 nur dann darbietet, wenn man sie isoliert versteht.

27. SONNTAG NACH TRINITATIS (TOTENFEST)

I. Evangelium: Mt 25 1—13. Der letzte Sonntag im Kirchenjahr handelt von dem großen *τότε*, von jenem „Dann“, welches wirklich das letzte sein wird. „Dann“, nämlich wenn der Herr kommt (Mt 24 50). In diesem „Dann“ wird es lauter Überraschte geben. Es wird sein wie im „Buche der Weisheit“ (18 14 f.): „Denn da alles still war und ruhte und eben recht Mitternacht war, fuhr dein allmächtiges Wort herab vom Himmel, aus königlichem Throne“ (= Introitus des Sonntags nach Weihnachten (!) im römischen Meßbuch). Und die Überraschung wird keine Auswege haben. Man wird aufwachen und nichts vorfinden, als was vor dem Einschlafen da war. In diesem *τότε*, „Dann“, hört alles Neue, von unserer Seite zu Schaffende, auf; das Unsrige ist zu Ende, das *τότε* sammelt alles Unsrige in einem Punkt und stellt es vor die Ewigkeit. Wenn man ein Gleichnis dafür haben will, so kann man von zehn Jungfrauen erzählen. ... Aber es ist ganz gleich, ob in Palästina solche Hochzeitsbräuche herrschten oder nicht; welche Hochzeitsbräuche herrschten; ob man nachts noch Öl kaufen konnte; ob die Parabel gut oder schlecht gebaut ist; ob der Hochzeitsbrauch „mißdeutet“ oder ob das Ganze „windschief“ ist [1]. Alles kommt darauf an, jenes *τότε* in seiner ganzen Plötzlichkeit wie einen Riesenmotor auf die Christenheit niedersausen zu lassen. Und das gelingt mittels der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen, ganz gleich, wie diese Parabel dichterisch, lokalhistorisch, kaufmännisch und vom Standpunkt eines palästinensischen Hochzeitsladers aus zu beurteilen sein mag. Wichtige Momente: sie schliefen alle; sie hatten alle brennende Lampen; aber fünf hatten Reserveöl, fünf andere nicht; die Klugheit und Torheit ist nicht moralisch umzudeuten, sondern ist wirklich Klugheit und Torheit: Reserveöl oder nicht. In der Bereitschaft für alle Möglichkeiten liegt die Klugheit; in der gewöhnlichen Bereitschaft liegt die Torheit. Diese Parabel ist wirklich eschatologisch und nicht moralisch. Sie schildert wirklich das *τότε*, das „Dann“, die uns zugekehrte Seite dieses *τότε*, „Dann“. Es handelt sich

[1]) Handbuch 4 zu Mt 25 1—13 und zu Mt 24 45—51.

zweifellos um das, was Wellhausen als die Absicht des Mt mit dieser Erzählung so umschrieb: „Die eifrigen Christen, die ihr Leben auf die Parusie einrichten", „die lauen, die zwar wohl an die Parusie glauben, sich indessen mit der Tat nicht darauf vorbereiten" [1]. Bloß bringt Wellhausen zu viel Moralisches hinein [2]. Noch besser dürfte der von Klostermann [3] formulierte Sinn stimmen: „Eine Urform konnte den Sinn gehabt haben: stete Bereitschaft allein schützt vor Zuspätkommen zu dem erwarteten Gottesreich." Wobei nicht angegeben ist, worin die Bereitschaft zu bestehen habe — und gerade das macht die Sache drohend, unheimlich, „eschatologisch". Übrigens: hätte man wirklich Reserveöl, wenn man moralische Taten in Fülle aufzuweisen hätte? Nach dem Gesamtsinn des NT gewiß nicht. Wenn schon spezialisiert werden muß, so sage man: da wir Näheres nicht wissen, da wir bloß ermahnt werden, an die Plötzlichkeit und Ausweglosigkeit der Überraschung zu denken, so bleibt uns nichts übrig als engster Anschluß an denjenigen, welcher unser Retter war und sein wird, an Jesus Christus! (Darin liegt natürlich auch das Moralische, aber zu allererst das „Mit unserer Macht ist nichts getan"). — Den v. 13 deutet man nicht auf die Parabel von den zehn Jungfrauen allein, sondern auf die ganze Reihe. Aber auf jeden Fall unterstreicht er noch einmal auch den Sinn unseres Gleichnisses: die Plötzlichkeit, die Überraschung ohne Auswege. Bei der Gleichgültigkeit unserer Christenheit der Parusie gegenüber wird die letzte evangelische Perikope des Kirchenjahres geradezu ein Menetekel. Was wird aus uns? Wir haben allen Grund, uns an Christus zu halten.

II. Epistel: II Petr 3 3—14. Das peinlichste Problem der zweiten Generation im Christentum taucht hier auf: Wo bleibt denn die verheißene Parusie des Herrn? Wo bleibt denn die Erfüllung der Verheißungen, daß „ihr nicht mit den Städten Israels zu Ende kommen werdet, bis des Menschen Sohn kommt" (Mt 10 23), daß „dieses Geschlecht nicht vergehen wird, bis dieses alles geschehe" (Mc 13 30)? Inzwischen waren nicht bloß einige Christen gestorben, sondern die ganze Generation der christlichen Väter war dahingegangen, gegen Mc 13 30 (4). So ist es der Wille unserer Perikope, „den Spottrednern" (3), die so argumentieren, die Argumente aus der Hand zu schlagen, damit die Erwartung der Parusie des Herrn nachher wie vorher die Herzen der Christen in Spannung halte. Die Schläge, welche unsere Perikope gegen die „Spötter" führt, sind folgende: 1. Es ist kein Zufall, daß solche Spötter auftreten, sondern sie waren für diese letzten Zeiten prophetisch angekündigt, offenbar von christlichen Propheten (3); also bildet das Auftreten dieser Spötter keine Gegeninstanz gegen die Erwartung der Parusie, sondern diese Spötter gehören in die Prophezeiung der Parusie hinein. 2. Schon einmal hat das Wort Gottes [4] eine aus Wasser geschaffene Welt im Wasser untergehen lassen, in der Sintflut (5); da es sich bei der Voraussage des Feuerunterganges dieser Welt um dasselbe göttliche Wort handelt, so wird dieser Feuer-Weltuntergang sicher eintreten (7). 3. Die Zeitrechnung Gottes [4] ist anders als die unsrige,

---

1) Handbuch 4 zu Mt 25 1—13.

2) Vgl. die Parallele aus dem Talmud in Handbuch 4 zu Mt 25 2, wo gerade die Törichten jene sind, welche an die Arbeit gehen, die Klugen aber jene, die sich putzen.

3) Handbuch 4 zu Mt 25 1—13.

4) H. Windisch, Handbuch 15 zu II Petr 3 7 ff.

daher auch das „Bald" nach der göttlichen Zeitrechnung zu verstehen ist, nicht nach der unsrigen (8). 4. Nimmt man die Sache nach unserer Zeitrechnung, so spreche man nicht von „Saumseligkeit des Herrn", sondern von seiner Langmut; er läßt noch Zeit zur Buße, er will, daß alle zur Buße und Rettung kommen (9). 5. Wenn man nach unserer Zeitrechnung gehen dürfte, so käme ja der „Tag des Herrn" wohlberechnet daher; er kommt aber plötzlich, darum spottet sein Eintritt unserer Berechnung (10). Den Christen aber, welche auf jene Spottreden zu hören geneigt sind, sagt der Verfasser noch insonderheit: Seid ganze Christen, damit der „Tag des Herrn" sobald als möglich komme (11. 12); denn wenn der neue Himmel und die neue Erde „der große Äon der Gerechten"[1] sein werden, ihr aber seid noch nicht „gerecht", wie soll er da kommen? Umgekehrt: seid ihr „gerecht", so kommt er (13. 14).

Die Vorstellung von dem „feurigen" Weltuntergang, die hier so eindrucksvoll auftritt (10. 11. 12), ist wieder apokalyptisches Lehn-Material, aus dem Judentum, dorthin gekommen aus dem Parsismus[2]. Man wird also auf den „Weltbrand" als solchen keinen Nachdruck legen, sondern alles Licht auf die Parusie des Herrn scheinen lassen. Aber in diesem Lichte wird man nicht übersehen dürfen, daß die Parusie des Herrn ihn als Herrn auch der Schöpfung erweisen soll; darum die Naturkatastrophen. Ist er aber der Herr auch über die Schöpfung, so hat er die schöpferische Kraft Gottes, so endet alles nicht in der Zerstörung, sondern im „neuen Himmel und der neuen Erde". Und soll wirklich alles neu werden, dann darf nicht die Sünde bleiben, dann muß die Gerechtigkeit in der neuen Schöpfung das sein, was jetzt in der alten die Sünde ist. Wollte man das etwa für eine hübsche theosophische Spekulation halten, so würde man das Gegenteil von dem annehmen, was jedenfalls das NT meint; im Sinne des NT handelt es sich um Erfüllung von Verheißungen Gottes (13), um nichts Geringeres; also z. B. um die Erfüllung der in der Vaterunser-Bitte liegenden Verheißung: „dein Reich komme." Bloß begreift das NT bei der Erfüllung der Verheißungen immer die volle Souveränität Gottes mit ein; das bedeutet: was wirklich Gottes Wort verheißen hat, das kommt, aber es kommt so, wie Gott es will und erfüllt, und nicht so, wie wir buchstabieren. Gerade diesen Lehrgang gibt unsere Perikope mit Eindringlichkeit.

Unter solcher Voraussetzung könnte man die fünf Argumente unserer Perikope auch heute noch gelten lassen; vielleicht in folgender Formulierung: 1. Setzt man die volle Souveränität Gottes in die Prophezeiungen ein, also die volle Möglichkeit, daß die Prophezeiungen ganz anders erfüllt werden, als sie lauten, so setzt man damit zugleich die Möglichkeit der üblen Nachrede, die Prophezeiungen würden ja nicht erfüllt. Es gehört also zum Wesen wirklicher Prophezeiungen aus dem Geiste Gottes, daß sie jene üble Nachrede nach sich ziehen. 2. Der Gott, der dem Einzelnen den Tod als Ende setzte, der dem Christus den Tod als Ende setzte, der wird auch die Welt durch Untergang hindurch zum Neuen führen; das ist von vornherein wahrscheinlich,

[1]) Handbuch 15 zu II Petr 3 13.
[2]) Siehe Handbuch 15 Exkurs „Weltbrand" zu II Petr 3 10.

wird aber Sicherheit für denjenigen, der die Drohreden Jesu, auch schon bloß die über Jerusalem z. B., ernst nimmt. 3. und 5.: Weil das Eschatologische eben das Ewige ist, so müssen in der Tat unsere Zeitangaben und Zeitvorstellungen versagen; das Problem des „Endes", der „Zeit", der „Ewigkeit" steht hier vor allen direkten Lösungen. 4. Die ganze Sache bekommt ein anderes Gesicht, sobald Gott nicht mehr bloß als der Vater einiger Auserwählten, sondern als der Vater der ganzen Menschheit, und nicht bloß der jeweiligen, sondern aller Generationen genommen wird; die Prädestination erweist ihren Charakter als Mittel des Heiles — und nicht des Unheiles.

III. Die liturgische Einheit. Auch hier sieht man deutlich den Gedanken, aus welchem heraus Evangelium und Epistel zusammengestellt wurden (in der Reformationszeit): die Plötzlichkeit der Parusie.

ERNTEDANKFEST

I. Evangelium: Lc 12 15—21. Klostermanns Übersetzung[1] von v. 15 und v. 21 gibt deutlich die Absicht dieser Erzählung wieder: „Sehet zu und hütet euch vor aller Habsucht: denn (auch) wenn einer Überfluß hat, so ist sein Leben (doch noch) nicht gesichert durch seine Habe" — „so geht es dem, der Schätze sammelt für sich und ist nicht reich bei Gott". Sicherheit des Lebens gibt nur das Reich Gottes! Dabei wird ganz und gar nicht geleugnet, daß es schön ist, etwas zu besitzen, ja soviel zu besitzen, daß man geradezu in Verlegenheit kommt; diese Züge alle (16—19) haben nicht den geringsten üblen Nebensinn[2]. Je selbstverständlicher aber die gute Seite des Reichtums vorausgesetzt bleibt, desto ungeheurer wird das Erstaunen darüber, wie wenig doch auch großer Reichtum zur wirklichen Sicherheit des Lebens zu leisten vermag! Der Tod erscheint hier nicht etwa als Bestrafung des Reichen oder als gerechter Ausgleich, sondern als ein Beispiel, wie rasch „Sicherheit durch Reichtum" dahin sein kann: es braucht bloß plötzlicher Tod einzutreten, und schon ist alles Gute des Reichtums für den Reichen gegenstandslos! Es geht anderswohin, und dem verstorbenen Reichen kann und muß es ganz gleich sein, wohin es ging. „Reich bei Gott" aber ist derjenige, der zum Reiche Gottes erwählt ist: dem allerdings kann nichts etwas anhaben, auch der Tod nicht, hier ist wirkliche Sicherheit des Lebens. — Unter diesen Umständen paßt die Geschichte ausgezeichnet zu einer Warnung vor Habsucht, Geiz und allem ähnlichen; „ihr Jünger, das alles ist nicht die Arbeit wert, die es macht; suchet das Reich Gottes — hier ist Reichtum!"

II. Epistel: Ps 145 15—21. Es ist ein ‚produktives Mißverständnis", daß dieser Ps wegen der v. 15 und 16 um der darin genannten Speisung willen zum Ps des Erntedankfestes gewählt wurde; denn die Verse schildern nicht die Speisung als solche, sondern sie gehören in ein Ganzes hinein, welches vom Reiche Gottes redet[3]! Im Reiche Gottes ist es so. Freilich ist nun alles atlich-naturfroh und verlangt darum vom Prediger die Auffüllung

[1]) Handbuch 5 zu Lc 12 15 und 21.
[2]) Handbuch 5 zu Lc 12 17 f.
[3]) Siehe H. Gunkel, Die Psalmen, S. 610.

durch das Heil in Christo — so wie die Erklärung des ersten Glaubensartikels durch Luther nur möglich ist, weil Luther christusgläubig, ein Liebhaber des zweiten Artikels ist. Der christliche Prediger kann diesen Ps nicht anders predigen denn als Verkündigung des in Christo begonnenen Reiches Gottes — und dann allerdings verlieren sich die atlichen Selbstverständlichkeiten und Optimismen, weil dann hinter allem das Kreuz Christi aufragt.

III. Die liturgische Einheit. Das Erntedankfest ist erst eine Schöpfung der Reformationskirchen[1] (die katholische Kirche hatte und hat „Gelegenheiten" zum Dank für die Ernte, aber nicht ein Erntedankfest in unserem Sinne). Und darum stimmt Epistel und Evangelium gut zusammen — sogar besser noch, als die Autoren dieser Kombination angenommen haben dürften: im Evangelium wird als einziger Hort das Reich Gottes hingestellt — in der Epistel wird, wenn der eigentliche Sinn des Psalmisten genommen wird, auch das Reich Gottes gefeiert, wenn auch atlich und optimistisch-naturfroh, wie wir es als Theologen des Kreuzes nicht mehr mitzumachen vermögen, aber doch das Reich Gottes[2]. So wird das reformatorische Erntedankfest wirklich ein Dankfest für das gekommene Heil in Christo.

REFORMATIONSFEST

I. Evangelium: Mt 5 1—12. Diese „Seligpreisungen" haben schon eine Redaktion durchgemacht, wie der Vergleich mit Lc zeigt[3]. Es geht darum nicht an, die Ausdrücke zu pressen. Aber das ist klar: ihr Sinn geht auf all die Leute, welche gerade im Judentum (und in vielen anderen Religionen) nicht als Anwärter auf die besonderen Taten Gottes erscheinen; diesen Leuten spricht Jesus das Höchste zu! Sie sind jetzt die eigentlichen Anwärter auf die besonderen Taten Gottes. Die „besonderen Taten Gottes" werden dabei zusammengefaßt in den Ausdruck „das Reich der Himmel" und ähnliche Ausdrücke, welche auf dasselbe gehen („Trost", „Sättigung", „Erbarmen", „Gottesschau", „Gottessohnschaft", „Himmelslohn"). Welches sind nun die Leute, denen die Aufmerksamkeit Jesu, denen das „Heil euch!" gilt? Zuerst „die Armen im Geiste" (3), was wohl bedeutet: die armen Frommen, die frommen Armen, die Armen Gottes[4]. Dann (4) die Trauernden, nämlich wieder die armen Frommen, welche traurig sind über „die Macht des Bösen in der Welt"[5]: ihnen wird der „Menachem", der Messias als Tröster, nicht fehlen[6]. Es sind dieselben, welche darnach hungern und dürsten, wahrhaftige Gerechte vor Gott zu sein (6). Diese Leute sind keine Richter der anderen, sondern barmherzig, darum wird ihnen am Tage des Gerichtes auch Barmherzigkeit zuteil (7). Sie sind aufrichtige Leute[7], bestimmt zur Gottesschau von Angesicht zu Angesicht, wenn das Reich kommt (8). Sie sind die Friedensstifter (oder „die zum Frieden Bereiten?") wie der, der das „Evange-

[1] Siehe RGG² II, Sp. 289.
[2] Über „Reich Gottes" im jüdischen Sinne siehe Handbuch 4 Exkurs „Himmelreich und Reich Gottes" nach Mt 5 3.
[3] Zum Ganzen siehe Handbuch 4 zu Mt c. 5.
[4] Handbuch 4 zu Mt 5 3.
[5] Handbuch 4 zu Mt 5 4 f.
[6] Vers 5 ist zu streichen.
[7] Handbuch 4 zu Mt 5 7.

lium“, die Friedensbotschaft brachte, und so werden sie auch im „Reiche“ als Gottes Söhne erscheinen (9). Sie verfolgt man, wegen all des bisher über sie Gesagten, aber das ist bloß ein Zeichen, daß das Himmelreich ihr Teil ist (10). So verfolgt man auch die besonderen Jünger Jesu, schmäht sie wegen Jesus, redet alles mögliche Böse wider sie: aber sie mögen alles Leid für besondere Freude erachten, weil daraus ihre Herrlichkeit folgen muß (11. 12 — siehe die Propheten!).

Diese Seligpreisungen sind also nicht etwa moralische Paränesen, sondern Zurufe an die „Anawim“ und an die besonderen Jünger Jesu; Zurufe, die den „Christen“ das Reich zuerkennen. Diese Zurufe enthalten ein Zukünftiges (das Reich), aber ebenso ein Gegenwärtiges: ihr seid es! Etwa so: ihr seid Kinder Gottes, wenn es auch noch nicht erschienen ist, was ihr sein werdet; seid getrost, es wird erscheinen. Sollte nun etwa die Zusammenstellung dieser Seligpreisungen nicht auf Jesus selbst zurückgehen (mögen auch die einzelnen Worte auf ihn gehen oder doch der Sinn dieser Worte), so würde womöglich die Sache noch eindrucksvoller: dann hätte die Jüngerschaft Jesu Christi mit Absicht alle „Heil euch“-Aussagen Jesu zusammengestellt, um der armen Christenheit klarzumachen: ihr seid wohl arm und geschmäht, aber aller letzten Reichtümer und Herrlichkeiten sicher! Wohl ist es noch verdeckt, aber es hat begonnen, und es wird vollendet werden — an euch. Christ sein heißt, wie Jesus Sohn Gottes in der Knechtsgestalt sein.

II. Epistel: Gal 5 1—15. „Die Freiheit eines Christenmenschen“ nach Paulus, gewidmet denen, die Lust nach etwas „Judaismus“ spüren. Die „Freiheit des Christen“ stammt von Christus; er hat uns frei gemacht, wie man Sklaven frei macht. Kein Sklave mit halbwegs normalem Verstand läßt sich, einmal freigekauft, von denjenigen etwas vormachen, die ihm die Sklaverei wieder empfehlen wollen (1). Einwurf der Galater: wir wollen ja nicht in die Sklaverei des Gesetzes, wir wollen doch nur die Beschneidung, auf daß wir zum auserwählten Volke gehören; wir wollen die Beschneidung, um ganz zu Christus zu stehen. Antwort des Paulus: Entweder Christus oder das Gesetz (2—6)! Die Beschneidung verpflichtet zum Halten des ganzen Gesetzes (3). In meinem Christus gilt aber nicht das Gesetz, sondern der Glaube wartet auf die Gerechtigkeit; am Geiste liegt es, nicht am Fleische und seiner Beschneidung; wo das Gesetz stand oder wieder stehen möchte da steht bei uns der Glaube, der sich durch Liebe betätigt (5. 6). Summe der Tatsachen: sobald ihr das Gesetz hereinholt, habt ihr Christum verloren, seid ihr aus der Gnade gefallen, denn ihr wollt (und müßt es dann wollen) durch das Gesetz gerecht werden, Christen aber wollen durch Christus gerecht werden (4); und auch schon wenn ihr bloß Neigung dazu habt, das Gesetz hereinzuholen, steht euer Christentum in höchster Gefahr: ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig. Ein wenig Lust zum Gesetz macht euer Christentum schon fraglich (9). Neuer Einwurf der Galater: es geht doch das Gerücht, daß auch Paulus, immerhin ein Jude, so und so redet, so und so tut — warum sollen denn wir nicht auch ein wenig nachgeben? Antwort des Paulus: wenn ich wirklich für die Beschneidung wäre, für das Gesetz, hätte ich dann noch Feinde? Gäbe es dann noch das „Ärgernis des Kreuzes“ (11)?

Und nun, um alles ähnliche Gerede ein für allemal als Unsinn hinzustellen, tut Paulus einen Ausspruch, der, drastisch wie ein Soldatenwort, die Beschneidung einfach als einen medizinischen Schnitt und nicht als religiöse Sache behandelt: Gefällt den Hetzern die Beschneidung so gut, so sollen sie sich doch gleich kastrieren lassen, das muß dann noch besser sein (12)! Somit ist die „christliche Freiheit" gerettet. Es wird aber beigefügt: christliche Freiheit, Freiheit vom Gesetze, ist nicht Freiheit zum Sündigen! Sondern christliche Freiheit ist, wenn Freiheit vom Gesetze, so Freiheit zur Nächstenliebe (13—15). (Dabei wagt Paulus den mißverständlichen, weil nur die Hälfte der Wahrheit besagenden Satz: Das ganze Gesetz ist in dem einen Wort erfüllt, in dem „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst". Daß das ganze Gesetz erst erfüllt ist, wenn auch der andere Teil des Hauptgebotes erfüllt sei: du sollst Gott lieben über alles — das vergißt Paulus hier zu sagen; und diese Unterlassung hat viel Schaden angerichtet.)

Anmerkung. Vers 12 ist in der lutherischen Übersetzung nicht recht verständlich. — v. 7: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη[1] wird an sich von Katholiken wie Protestanten gleich ausgelegt, ob man nun sagt *fides caritate formata* oder *fides salvifica vera et viva* (so Hollatz). Man meint hüben wie drüben, daß der Glaube „aktuos" ist seinem Wesen nach. Wenn aber die Reformatoren ihren Groll gerade gegen den Ausdruck „*fides caritate formata*" richten, so deshalb, weil ihr Anliegen ein anderes ist als das der Katholiken; die Reformatoren sehen auf die Rechtfertigung als den Anfang des Christenlebens, und im Fortgange dieses Christenlebens hängt ihr Blick durchaus an Christus; so kommt es, daß sie die Erlösung und den Erlöser bedroht finden, sobald man dem Glauben seine Triebkraft, seine Tätigkeitsquote vorrechnet, aufrechnet, abfragt, — sie sehen darin dieselbe Bedrohung Christi, welche Gal in der Wiederzulassung des Gesetzes erkennt. Christus soll, so fürchten sie, nicht mehr alles sein. Hingegen die Katholiken wehrten sich damals gegen die reformatorische *sola fides* mit Gegengründen, welche durchschlagend gewesen wären gegen alle Leugner der sittlichen Triebkraft des Glaubens — aber solche Leugnung fiel den Reformatoren nicht im Traume ein[2]. Bis auf den heutigen Tag besteht dieses Mißverhältnis der katholischen Polemik und der wirklichen reformatorischen Anschauung vom Wesen des Glaubens. Man stelle die Frage einmal so, wie sie gestellt werden muß: Halten die katholischen Theologen im Ernste dafür, daß es auf unsere Tat ankomme, wenn wir in die Gnade Christi gelangen sollen? Hier darf man natürlich nicht so ausweichen, daß man antwortet: teils — teils; denn letzten Endes wissen gerade die Thomisten, daß es sich hier wirklich um ein Entweder-Oder handelt. Man darf und muß also die Frage so verstehen: Kommt es bei unserer Rettung auf unsere Werke an oder auf Christus? Wenn wirklich den katholischen Theologen nichts übrig bliebe (und die Reformatoren und wir Heutigen glauben fest daran, daß ihnen nichts übrig bleibt), als die Wahl zwischen „wir und unsere Werke" und „Christus" — was würden die katholischen Theologen wählen? Sicherlich nicht das „Wir und unsere Werke", denn sie wollen um jeden Preis christliche Theologen sein und nicht heidnische! Das wäre nach der Wahl selbstverständlich eine wichtige

[1]) Handbuch 10 zu Gal 5 7; Preuschen-Bauer, Sp. 412.

[2]) G. Wobbermin, Richtlinien evangelischer Theologie, 1929, S. 121 f. (Auseinandersetzung mit dem Artikel von H. Windisch, RGG² II 1201 ff., speziell der scharfen Scheidung der ethischen Fassung des Glaubens bei Paulus von dem rechtfertigenden Glauben); vgl. S. 124 ff.

Frage — aber erst nach jener Wahl — ob Christus, der uns allein rettet, uns so rettet, daß wir *otiosi* bleiben oder nicht. Und darin wären dann Katholiken wie Protestanten einig: *fides nunquam est otiosa*. Die Hartnäckigkeit, mit der auf katholischer Seite dem Glauben schon *in actu iustificationis* die Frage nach der Fruchtbarkeit an Werken gestellt wird, stammt nicht aus dem NT, nicht aus Paulus und nicht aus Jakobus und nicht aus den Synoptikern oder Johannes, sondern aus gegenlutherischen Instinkten, aus polemischem Gebiet, aus ketzerschaffender Absicht — also wirklich nicht aus einer *fides caritate formata*, sondern aus den in Gal 5 15 umgehenden Gewalten. Das sollte man den Reformatoren doch lassen, daß sie für die ausschließliche Geltung Christi in schärfster Form eintraten — so scharf wie Paulus im Gal!

III. Die liturgische Einheit. Das Evangelium des Reformationsfestes ist das Evangelium des katholischen Allerheiligenfestes! (Denn am Vorabend dieses Festes schlug Luther seine Thesen an.) Das Allerheiligenfest [1] gibt es in Deutschland und Frankreich seit 835. Ungefähr um diese Zeit wurde es in Rom vom Frühjahr her auf den 1. November verlegt. In Rom war es lange Zeit am 13. Mai gefeiert worden (etwa seit dem 7. Jahrhundert) als Fest „aller Märtyrer". Eine solche Feier darf man für das 4. Jahrhundert für Antiochien annehmen, nach der Überschrift einer Predigt des Chrysostomus „*Εἰς τοὺς ἁγίους πάντας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας*. Der Tag war aber der Sonntag nach Pfingsten, bei den Syrern der Freitag nach Ostern; aber gerade bei den Syrern scheint es auch ein solches Fest am 13. Mai gegeben zu haben. Die heutige evangelische Perikope dieses Festes hat Beißel [2] seit dem 11. Jahrhundert (Evangelienbuch des Bernward von Hildesheim) nachweisen können; in einem vielleicht auch noch das 10. Jahrhundert repräsentierenden Kodex fand Beißel [3] zwar nicht Mt 5 1 ff., aber Lc 6 17 ff. als Allerheiligenperikope. Die epistolische Perikope im römischen Meßbuch ist, zum Charakter des Festes „Allerheiligen" passend, Apc 7 2—12. Unser Reformationsfest am 31. Oktober (oder am Sonntag darauf) kam als jährliche Feier von Kursachsen aus seit 1667 in Übung, während man vorher nach Ländern und Städten verschiedene Daten für die jährliche Feier der Reformation hatte; man hatte entweder das Datum genommen, an welchem in der betreffenden Stadt zuerst evangelisch gepredigt worden war, oder man hatte den Kirchweihtag genommen oder den Martinstag u. ä. m. [4]. Die Perikopen waren dementsprechend verschieden; aber auch Kursachsen 1667 hatte nicht unsere Perikopen, sondern etwa als Evangelium Apc 14 6—8, als Epistel II Th 2 3—12 [5]. In Rostock 1617 (Jahrhundertfeier): Evangelium Apc 12, Epistel Is 12 [6]. Unsere evangelische Perikope scheint demnach dadurch zur Lesung des Reformationsfestes geworden zu sein, daß man Reformationsfest gerade an Allerheiligen feierte [7]. Die Einfügung einer auf die Reformation hinweisenden Epistel war dann selbstverständlich.

---

[1]) Vgl. K. Kastner, Praktischer Brevier-Kommentar, II. Band, 1924, S. 319 f.; Beißel, Entstehung der Perikopen, S. 177.

[2]) S. 181 verglichen mit S. 187. [3]) S. 154 und 156.

[4]) Darüber siehe P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen, 1921, S. 144 f.; RGG ^{2} IV Sp. 1782.

[5]) Graff S. 145. [6]) Graff S. 239.

[7]) Das paßt auf Brandenburg, wo Joachim II. den öffentlichen Bekenntnisakt zur Reformation am 1. November 1539 vollzog (vgl. RGG ^{2} I Sp. 1217).

BUSSTAG

I. Evangelium: Lc 13 1—9. Zwei *Ereignisse aus der letzten Zeit* und ein *Gleichnis* treten in dieser Perikope vor das Volk Israel hin, es vor dem *Untergange* zu warnen und *so* zur Buße zu rufen. Ob die beiden Ereignisse *historisch* zu sichern sind[1], das spielt dabei keine *sachändernde* Rolle, sondern hat nur seine Wichtigkeit für die Frage: geht die ganze Perikope auf *Jesus* selbst zurück, oder auf *Lc* und dessen *Gewährsmänner*? Aber die Autorfrage hängt doch nicht *ganz* an dem Urteil über den historischen Wert der berichteten Fakta, sondern auch an dem *Gleichnis*. Daß aber dieses Gleichnis (6—9) von Jesus selbst stammt, ist so wahrscheinlich als nur möglich[2]. Die beiden Ereignisse sind dann auf jeden Fall *Illustrationen* zu diesem Gleichnisse, Illustrationen „aus der Zeitung". Das *Gleichnis* nun drängt die Hörer rücksichtslos auf die Tatsache hin: „Bei Bäumen ist es wahrhaftig eine große Geduld, wenn man sie zwei, drei Jahre im Garten stehen läßt, *trotzdem* sie keine Frucht bringen, und immer noch hofft; doch einmal hört auch diese ganz große Geduld natürlich auf, einmal ist Schluß. Gewiß hat *Gott* mit *euch* eine noch größere Geduld gehabt, nicht bloß zwei, drei, vier Jahre; aber seid sicher, einmal hört auch diese allergrößte Geduld Gottes mit *euch* auf — und ich sage euch, *jetzt* ist sie in die letzte Phase getreten, jetzt ist höchste Gefahr, daß sie aufhört, jetzt ist nur noch der *allerletzte* Geduldstermin!" Dabei ist die *Frucht*, welche Jesus vom Volke Israel will, nicht einfach Besserung des Lebens, sondern direkt: Annahme des in Jesus gekommenen Messias Gottes — woraus dann die ethischen Konsequenzen von selbst kommen. Die beiden *Ereignisse* (1—4) illustrieren darum nicht die allgemeine Sündhaftigkeit und deren Strafe, wenn man nicht Buße tut, sondern die Tatsache, daß von Gott her Gefahr höchster Art droht, Untergangsgefahr, daß er nicht einfach ein Gott der Geduld ist, sondern ein *gefährlicher* Gott ist! *Natürlich* für die Sünder. Aber man ist doch ein noch viel größerer Sünder, wenn man als Volk Israel — den Messias verschmäht. Was sind dagegen die Sünden jener armen Opfer des Pilatus oder des Unglücks in Siloah[3]! *Hat* aber Gott dort den Untergang hereinbrechen lassen — *welchen* Untergang wird er

---

[1]) Ein negatives Urteil Handbuch 5 zu Lc 13 1 ff.

[2]) Das Gleichnis wird *deshalb* auf Jesus selbst zurückgeführt werden *müssen*, weil es das Wort von den 3—4 Jahren enthält. Ginge das Gleichnis auf Spätere zurück, auf Lc und seine Gewährsmänner, so hätten diese zweifellos statt der 3—4 Jahre die *wirkliche* Dauer der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu hier eingesetzt. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß Jesus 3—4 Jahre öffentlich gewirkt hat. Die 3—4 Jahre konnten nur von Jesus selbst in das Gleichnis gesetzt werden, während seiner öffentlichen Lehrtätigkeit, wirklich ohne Nebensinn, eben vom Gartenbaum und als Beispiel größter Geduld ausgesagt. Siehe darüber L. Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, 1906, S. 107 f.

[3]) Gewiß kann man *nebenbei* aus v. 1—5 auch die Meinung Jesu ablesen, daß Unglücksfälle nicht zur Frage veranlassen sollen: für welche *Sünden* hat Gott nun den Betroffenen *gestraft*? Jesus verleidet einem *jedes* Rechnen Gott gegenüber! Aber er tut das an unserer Stelle doch, um die Hörer mit der Unberechenbarkeit Gottes zu *bedrohen*, nicht zu trösten.

erst über **e u c h** hereinbrechen lassen! — So wird diese Perikope in der Tat eine Bußtagslesung erster Ordnung; denn hier wird einem jedes Argument genommen, das darauf hinausgeht: „Wir meinen es ja gut, und wir sind doch anständige Leute.“ J e d e Theorie der Schonung wird abgetan. Gott ist ein fressendes Feuer. Rettung aber ist nur — in Christus. Buße tun heißt zu Christus fliehen — und die Konsequenzen dieser Flucht zu Christus auf sich nehmen.

II. Epistel: Rm 2 1—11. Für die ganze Perikope ist Lietzmanns Bemerkung wichtig: „Alle Menschen sind *ἀναπολόγητοι*: die einen (1 20—32) in ihrer stets wachsenden sittlichen Verkommenheit, die anderen (2 1—11) trotz ihres *κρίνειν*, weil beide Parteien Gottes Willen kennen, aber nicht ausführen“ [1]. In „v. 5—12 argumentiert Paulus vom Standpunkte der volkstümlichen Religiosität aus, welche die Glaubensgerechtigkeit nicht kennt und ein Urteil auf Grund der Taten erwartet. Da er in diesem Zusammenhang aber die Idee der Werkgerechtigkeit gerade *ad absurdum* führen will, so müssen streng logisch diese ganzen Erörterungen als hypothetisch [2] bezeichnet werden: es würde so kommen, wenn 1. das Evangelium nicht wäre und 2. die Erfüllung des Gesetzes möglich wäre“ [3]. „Daß der Angeredete ‚der Jude‘ ist, ergibt sich aus v. 9, 10“ [4].

So können wir den Inhalt unserer Perikope dahin zusammenfassen: „Du, Gerechter, urteile nicht über „die anderen“, du stehst in der gleichen, furchtbaren Lage, das Gute tun zu m ü s s e n , nach dem e r r e i c h t e n Guten gerichtet zu werden — und du wirst ebenso wie die andern verurteilt werden müssen, weil doch auch bei dir alles nichts taugt“ (vgl. 2 17—29; 3 9—20). K. Barth: „Sünder ist Sünder. Wer sündigt nicht? Abfall ist Abfall. Wer ist nicht abgefallen“ [5]? Schlatter: „So versank der Mensch durch sein eigenes Wirken, sei er Jude oder Heide, mit oder ohne Gesetz, in die Ungerechtigkeit und war genötigt, vor Gott zu verstummen und sich selbst als Sünder zu verurteilen. Aber nun hat Gott in Christus für uns gehandelt und anstatt der menschlichen Ungerechtigkeit seine Gerechtigkeit wirksam gemacht“ [6]. Thomas von Aquino: „Die Glosse sagt aber, welcher Christ wolle sagen, daß der Jude nicht verloren gehe, wenn er nicht an Christus glaubt, da doch der Herr bereits sagt, daß es am Tage des Gerichts Sodoma erträglicher ergehen werde als diesen“ [7]?

Der heute, am Bußtag, Angesprochene ist aber kein Jude, sondern ein Christ! E r kann also erwidern: „D a r u m bin ich ja so dem Heidentum wie dem Judentum entflohen und zu C h r i s t u s gegangen.“ Wenn dieses „bei Christus sein“ wirklich besagen soll: ich kenne nur noch die G l a u b e n s gerechtigkeit — dann muß man diesem Christen recht geben und sagen, er habe die Worte des Paulus befolgt. Aber bei den meisten „Christen“ handelt es sich

---

1) Handbuch 8 zu Rm 2 1.
2) Dies hat z. B. K. Barth, Der Römerbrief (4. Aufl., 1926) S. 36 ff. zwar gefühlt, aber nicht ausdrücklich durchgeführt.
3) Handbuch 8 zu Rm 2 5—12.
4) Handbuch 8 zu Rm 2 1.
5) K. Barth, Römerbrief, S. 39.
6) Einleitung in die Bibel, 4. Aufl., 1923, S. 362.
7) Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Lateinischen zum erstenmal in das Deutsche übersetzt und herausgegeben von H. Fahsel, 1927, S. 87.

leider nur um ein Verstecken der eigenen Gerechtigkeit hinter der Aufschrift „Christus“ — diesen Christen gilt die Bußtagsepistel ebenso wie den Juden und Heiden von einstmals. Ja, viele „Christen“ verstecken nichts mehr hinter der Aufschrift „Christus“, sondern sind wieder „kraftvoll“ und „heroisch“ in das Gesetz zurückgefallen, ja viele ebenso kraftvoll und heroisch in die Gesetzlosigkeit: so wird doch die Bußtagsepistel eine gewaltige „Rede an die Christen“; sie bedeutet dann: „Seid ihr gesetzlos, so werdet ihr an der Gesetzlosigkeit zugrunde gehen; seid ihr unter dem Gesetze, so werdet ihr euch euer Gericht nach dem Gesetz vorstellen müssen — und nicht nach der Barmherzigkeit in Christo.“

Anmerkung. Bei unserer Perikope muß man besonders achten auf richtige Textgestaltung; die Übersetzung Luthers läßt einen ein paarmal richtig im Stiche. Z. B. Vers 2 lies: „Daß Gottes Urteil nach (der Richtschnur der) Wahrheit erfolgt.“ Vers 7 und 8 lies: „Denen, die sich dem Gutestun geduldig widmen und (dadurch) nach Herrlichkeit und Ehre streben (wird er) das ewige Leben (geben), den (Söhnen) des Haders aber und denen, die der Wahrheit widerstreben und der Ungerechtigkeit nachgehen, (steht) Zorn und Grimm (bevor)“[1].

III. Die liturgische Einheit. Die Zuordnung unserer Epistel zum Evangelium dürfte auf Rm 2 4 (Verachtung der großen Geduld Gottes) zurückgehen. Gerade dieser Klang ist das Leitmotiv des Evangeliums vom Bußtag. Wichtig bleibt aber: es ist als Bußtagsepistel ein Abschnitt gewählt worden, der eigentlich nicht christlich ist, sondern in der Art der Nicht-Christen, nämlich der Juden, aber auch der Heiden redet. Und es ist die Furchtbarkeit unserer Lage, daß gerade mit einem solchen Abschnitt — das Richtige getroffen wurde für große, ja größte Teile der heutigen Christenheit!

Die Buß- und Bettage[2] von heute entstammen der Übung, in Notzeiten, Krieg, Hunger, Pest, „fliegende“ Buß- und Bettage zu halten. Und zwar stand die Befugnis, solche „Gebete“ anzuordnen, in christlicher wie römisch-heidnischer Zeit dem Staatsoberhaupte zu; ihm gibt das römische Recht die Vollmacht *ferias piaculares* vorzuschreiben. In katholischen Ländern hat heute nur noch der Papst allgemeine, der Bischof für sein Bistum geltende Anordnungen dieser Art zu treffen. Evangelischerseits behielten die Landesherrn dieses Recht, benutzten es aber immer mehr, feste Buß- und Bettage einzuführen. Der Vorgang Friedrichs des Großen in Preußen, der 1773 anstatt vieler nur mehr jährlich einen Bußtag zu halten gebot, hat nun überall in Deutschland die Einrichtung eines einzigen Bußtages im Jahre zur Folge gehabt. Die Termine sind aber im Süden und Norden verschieden. Der erste evangelische „Bettag“ dürfte gelegentlich der für Katholiken wie Protestanten gültigen Verordnung Kars V. anno 1532 gehalten worden sein („Gebet wider die Türken“). Luther schrieb 1541 ebenfalls eine „Ermahnung zum Gebet wider den Türken“(WA 51, 585 ff.). Da der „Bettag“ zugleich als Fasttag hingenommen wurde, ergab sich der Charakter des „Bußtages“. Li-

[1]) Übersetzung von Lietzmann, Handbuch 8 zu Rm 2 2. 7. 8.

[2]) RGG² I. Sp. 1386 ff. (Niebergall); P. Graff, S. 221 ff.; Buntzel-Schian, Handbuch für das kirchliche Amt, 1927, S. 88 (Schian).

t u r g i s c h näherte man die Bußtage gänzlich oder doch fast ganz dem Sonntagsgottesdienste an [1]. Darum gibt es auch nicht ein festes „Evangelium", eine feste „Epistel" für den Bußtag. U n s e r e Perikopen des Bußtages dürften der p r e u ß i s c h e n Übung entstammen. Der Wert des Bußtages liegt darin, daß wenigstens an e i n e m Tage des Kirchenjahres die ganze Wucht des „Endes", des „Apokalyptischen", des „Gerichtes" zum Anruf Gottes an die Christenheit wird — natürlich, d a m i t es für das ganze Kirchenjahr in Kraft bleibe. Man kann nicht an allen Sonntagen alles sagen. So muß ein „Bußtag" sein, denn die Urchristenheit l e b t e , ohne Kirchenjahr, ohne Bußtag, ohne Totenfest, i m m e r in der Gewalt des „Endes" — sie w a r apokalyptisch.

---

[1]) Graff S. 236; vgl. 233.

VERZEICHNIS DER BEHANDELTEN PERIKOPEN NACH SONN- UND FESTTAGEN

VERZEICHNIS DER BEHANDELTEN PERIKOPEN NACH BIBELSTELLEN

11: Martin Dibelius, An die Philipper. 2., völlig neubearbeitete Auflage. *1925. 76 S.* *M. 2.—, geb. M. 3.50.*

12: Martin Dibelius, An die Kolosser. Epheser. An Philemon 2., völlig neubearbeitete Auflage. *1927. II, 86 S.* *M. 2.30, geb. M. 3.80.*

13: Martin Dibelius, Die Pastoralbriefe. 2., völlig neubearbeitete Auflage. *1931. II, 101 S.* *Im Einzelverkauf M. 4.50, geb. M. 6.—.*

14: Hans Windisch, Der Hebräerbrief. *1931. III, 135 S.* *M. 6.—, geb. M. 7.50.*

15: Hans Windisch, Die katholischen Briefe. 2., stark umgearbeitete Auflage. *1930. VII, 144 S.* *M. 6.30, geb. M. 7.80.*

16: Ernst Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes. *1926. IV, 203 S.* *M. 5.50, geb. M. 7.—.*

21: Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3., verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Gressmann. *1926. XI, 576 S.* *M. 15.—, geb. M. 16.50.*

22: Leonhard Fendt, Die alten Perikopen für die theologische Praxis erläutert. Mit einem Vorwort von Hans Lietzmann. *M. 9.—, geb. M. 10.50.*

IN ERSTER AUFLAGE LIEGEN NOCH VOR:

(2): Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. und 3. Auflage. Mit 5 Abbildungen im Text und 14 Tafeln. *1912. X, 448 S.* (Band I. 2/3.) *geb. M. 14.50.*

(17): Rudolf Knopf, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. *1920. 184 S.* (Erg.-Bd. Liefg. 1—3.) *M. 2.30, geb. M. 3.30.*

(18): Walter Bauer, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. *1920. S. 185—298.* (Erg.-Bd. Liefg. 4—5.) *M. 1.40, geb. M. 2.40.*

(19): Hans Windisch, Der Barnabasbrief. *1920. S. 299—413.* (Erg.-Bd. Liefg. 6—7.) *M. 1.40, geb. M. 2.40.*

(20): Martin Dibelius, Der Hirt des Hermas. *1923. S. 415—644.* (Erg.-Bd. Liefg. 8—10.) *M. 3.—, geb. M. 4.—.*

In der Subskription ermäßigen sich die Preise um 10% vom Preis des broschierten Exemplars.

11: MARTIN DIBELIUS, An die Philipper. 2., völlig neubearbeitete Auflage. *1925. 76 S.* *M. 2.—, geb. M. 3.50.*

12: MARTIN DIBELIUS, An die Kolosser. Epheser. An Philemon 2., völlig neubearbeitete Auflage. *1927. II, 86 S.* *M. 2.30, geb. M. 3.80.*

13: MARTIN DIBELIUS, Die Pastoralbriefe. 2., völlig neubearbeitete Auflage. *1931. II, 101 S.* *Im Einzelverkauf* *M. 4.50, geb. M. 6.—.*

14: HANS WINDISCH, Der Hebräerbrief. *1931. III, 135 S.* *M. 6.—, geb. M. 7.50.*

15: HANS WINDISCH, Die katholischen Briefe. 2., stark umgearbeitete Auflage. *1930. VII, 144 S.* *M. 6.30, geb. M. 7.80.*

16: ERNST LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes. *1926. IV, 203 S.* *M. 5.50, geb. M. 7.—.*

21: WILHELM BOUSSET, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3., verbesserter Auflage herausgegeben von HUGO GRESSMANN. *1926. XI, 576 S.* *M. 15.—, geb. M. 16.50.*

22: LEONHARD FENDT, Die alten Perikopen für die theologische Praxis erläutert. Mit einem Vorwort von HANS LIETZMANN. *M. 9.—, geb. M. 10.50.*

IN ERSTER AUFLAGE LIEGEN NOCH VOR:

(2): PAUL WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. und 3. Auflage. Mit 5 Abbildungen im Text und 14 Tafeln. *1912. X, 448 S.* (Band I. 2/3.) *geb. M. 14.50.*

(17): RUDOLF KNOPF, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. *1920. 184 S.* (Erg.-Bd. Liefg. 1—3.) *M. 2.30, geb. M. 3.30.*

(18): WALTER BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. *1920. S. 185—298.* (Erg.-Bd. Liefg. 4—5.) *M.1.40, geb. M. 2.40.*

(19): HANS WINDISCH, Der Barnabasbrief. *1920. S. 299—413.* (Erg.-Bd. Liefg. 6—7.) *M. 1.40, geb. M. 2.40.*

(20): MARTIN DIBELIUS, Der Hirt des Hermas. *1923. S. 415—644.* (Erg.-Bd. Liefg. 8—10.) *M. 3.—, geb. M. 4.—.*

In der Subskription ermäßigen sich die Preise um 10% vom Preis des broschierten Exemplars.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

MAY 4 '82		MAY 4 '82
SEP 26 19..	J. M. Norris.	
	Prof Vööbus	Spec
	Prof Vööbus	
DEC 8	Prof. Vööbus	